

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RÉVOLUTION DÉTOURNÉE. ESSAI SUR LA MUTATION
THÉRAPEUTIQUE DE L'ÉCOLE QUÉBÉCOISE.

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MATHIEU PELLETIER

NOVEMBRE 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Le jour où j'ai amorcé ma scolarité de maîtrise en sociologie me semble aujourd'hui bien loin. La distance perçue n'a d'égal que le chemin parcouru sur les plans de connaissances du monde et de la connaissance de soi. Ce cheminement n'aurait évidemment pas été possible sans les nombreuses personnes qu'il m'a été donné de rencontrer et avec lesquelles j'ai eu l'occasion de dialoguer directement ou indirectement, par écrit ou oralement. Parce que passer par le filtre d'une institution universitaire et du monde des idées en général, c'est y ressortir, je crois, avec l'impression personnelle d'être soi-même un genre d'auteur collectif, qui a su réconcilier diverses influences de gens qui eux-mêmes auront, à un moment donné, fait un peu la même chose.

Merci d'abord à mon directeur, Joseph Yvon Thériault, de m'avoir permis de mener à bien un tel projet en me prodiguant aide et conseils judicieux. Merci ensuite à Mathieu Bock-Côté pour son enseignement de premier cycle, lequel aura agi à la manière de ce moment initiatique qui allumera durablement le feu sociologique en moi.

Merci à mes parents, Daniel Pelletier et Madeleine Bélisle, pour leur soutien indéfectible malgré mon parcours scolaire plutôt turbulent, dont on pourrait dire sur bien des aspects qu'il fut « en dents de scie ». Merci à mon parrain, Gérard Jetté, de m'avoir inculqué en jeune âge et, surtout, à sa manière, l'importance de l'histoire et de la réflexion sur le propre de l'Homme.

Merci à Simon-Pierre Savard-Tremblay, ami fidèle et complice intellectuel de cognition partagée, de m'avoir accompagné tout au long d'un parcours uqamien qui prenait parfois les allures d'une traversée du désert. Merci, en outre, à mes amis

Charles Fraser-Guay et Nicolas Lessard, pour les discussions multidisciplinaires aussi interminables que passionnantes.

Merci, enfin, à ma conjointe et compagne de vie, Andréa Giroux, d'avoir patiemment écoulé chacune de mes réflexions et incertitudes au moment de la rédaction, puis d'avoir lu et corrigé le tout avec la même patience.

   tous ces gens, puis aux autres que je ne saurais nommer ici, j'exprime vertement ma gratitude en disant bien humblement qu'à hauteur de lui-même, ce mémoire est aussi, par une dialectique sociale complexe et singulière, le vôtre.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	i
RÉSUMÉ.....	vii

INTRODUCTION À UNE SOCIOLOGIE DU SYMBOLIQUE. FRAGMENTS POUR UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE.....	8
I- Sociologie des vraies affaires et sociologie dominante.....	8
II- Déconstruction et utopie sur le terrain de la sociologie critique.....	9
III- Une théorie générale de la Révolution tranquille par l'objet scolaire	10
IV- Pour sortir de l'impasse épistémologique de notre temps	11
V- Le schéma de la thèse présentée	14

CHAPITRE 1

PRAGMATISME ET SOCIOLOGIE. LES ORIGINES PHILOSOPHIQUES DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE.....	16
1.1- Les origines du pragmatisme	18
1.2- Le pragmatisme comme méthode, comme attitude générale de l'esprit.....	24
1.3- Le pragmatisme comme théorie de la vérité.....	26
1.4- Le pragmatisme comme théorie de l'univers : une conception pluraliste du réel	28
1.5- Le pragmatisme dans la tradition sociologique de l'École de Chicago.....	30
1.6- Conclusion – De romantisme utilitaire à doctrine de l'ingénierie sociale.....	34

CHAPITRE 2

« NOTRE MAÎTRE, L'AVENIR ». L'INSTITUTIONNALISATION PROGRESSISTE DE LA SOCIOLOGIE LAVALLOISE.....	37
2.1- La philosophie personnaliste	38
2.2- Un nouvel humanisme	43
2.3- Ruptures idéologiques avec « l'intelligentsia clérico-nationaliste »	47

2.4- De Chicago à Québec. L'influence de la sociologie américaine dans la consolidation de l'École de Laval.	50
2.5- Conclusion - De la tentation du vide idéologique à l'universalisation de la logique pragmatique américaine	55
 CHAPITRE 3	
L'ÉCOLE DU RAPPORT PARENT, OU LA SYMBOLIQUE DU DÉTOURNEMENT	59
3.1- Du nationalisme canadien-français au nationalisme québécois, de la survivance à la modernisation.	59
3.2- La sous-scolarisation et l'infériorité économique des Canadiens français du Québec.....	63
3.3- Entre pragmatisme et personnalisme. La trajectoire sociologique de Guy Rocher comme témoin de l'idéal révolutionnaire tranquille.....	64
3.4- La Commission Parent comme lieu de transit entre l'humanisme classique et le pluralisme culturel.....	67
3.5- Rapport Rioux contre rapport Parent. De l'homme normal à l'homme normatif.	71
3.6- Conclusion – D'intentionnalité nationaliste-réformiste à idéologie pragmatiste de réforme des mentalités.....	75
 CHAPITRE 4	
LA CONTRE-CULTURE ET LE POSTMARXISME	79
4.1- Une jeunesse critique de la technocratie.....	82
4.2- De la contre-culture à la révolution culturelle	85
4.3- La mutation contre-culturelle du marxisme.....	87
4.4- Conclusion – De la critique contre-culturelle à la déconstruction postmarxiste	91

CHAPITRE 5

LA DÉPRESSION POST-RÉVOLUTIONNAIRE ET LE VIRAGE THÉRAPEUTIQUE. 95

- 5.1- L'éducation permissive et le refus de la transmission 95
- 5.2- De l'homme économique à l'homme psychologique. La personnalité
narcissique comme pathologie d'un idéal civilisationnel. 100
- 5.3- De la colère antithéologique à la critique anti-institutionnelle 105
- 5.4- Jacques Lavigne et le faux-féminin 109
- 5.5- Conclusion – Du refus de la transmission à l'éducation thérapeutique..... 114

CHAPITRE 6

VERS LE RENOUVEAU PÉDAGOGIQUE. LA PENSÉE-SYSTÈME CONTRE L'ÉCOLE.

- 119
- 6.1- Le malaise éducatif et la double pensée du libéralisme..... 119
- 6.2- Le virage thérapeutique et la double insécurité du libéralisme 123
- 6.3- Le suicide comme défaillance d'identification au monde symbolique..... 126
- 6.4- Postmodernité et constructivisme. À la recherche d'un nouveau syncrétisme
idéologique. 131
- 6.5- Le *renouveau pédagogique*. La pensée-système comme remède à l'anomie.
..... 134
- 6.5.1- L'éducation comme système 134
- 6.5.2- Double pensée et pensée-système..... 136

CONCLUSION GÉNÉRALE – DE RÉVOLUTION DÉTOURNÉE À SOCIÉTÉ MALADE D'ELLE-MÊME..... 141

ÉPILOGUE - LA FATIGUE D'ÊTRE SOI À L'EMPIRE DE L'ÉTERNEL RETOUR 152

- I- De l'idiot utile à la mauvaise conscience du dominé 154
- II- Fatigue d'être soi et modes de résistances individuels..... 155
- III- La perte des transcendants communs 157
- IV- L'apolitisme, ou le refus de la conflictualité inhérente à l'existence 159
- V- Par-delà l'éternel retour. La pratique de soi comme religion politique. 160

BIBLIOGRAPHIE.....	163
--------------------	-----

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur le détournement de la Révolution tranquille, néonationaliste et réformatrice, par la révolution culturelle, individualiste et libertaire, entre 1960 et 1980 au Québec. À partir d'un cadre théorique suggérant une sociologie du symbolique et d'une approche s'inspirant de la sociologie compréhensive, il se veut un essai général d'interprétation de la Révolution tranquille adoptant pour objet la modernisation de l'école québécoise et des mutations subséquentes de l'individualité. Est suggéré que la Révolution tranquille s'inspire d'abord à la fois du pragmatisme américain et de la philosophie personnaliste chrétienne. Cette vision sera détournée, ou d'un autre angle radicalisée jusqu'à dénaturation par la révolution culturelle. La contre-culture comme critique de la technocratie, refondée à travers le marxisme culturel, souhaitera la déconstruction des structures normatives à des fins d'autocréation individuelle, de liberté sans ancrages culturels. L'idée d'un sujet auto-fondé trouvera écho dans les institutions premières que sont la famille et l'école québécoise sous l'égide d'une idéologie thérapeutique. Un thérapeutisme pleinement déployé dans les années 2000 avec la réforme qualifiée de *renouveau pédagogique*, laquelle cherche à réformer le lien sociétal traditionnel en instaurant une pensée-système. Cette synthèse idéologique définitive de la Révolution tranquille apparaît donc vouée à la gestion d'une société anomique où prévalent la fatigue d'être soi et ses aspects visibles : la montée de la dépression, de l'anxiété et du suicide.

MOTS CLÉS : Révolution tranquille, rapport Parent, révolution culturelle, contre-culture, réforme scolaire, éducation, Québec, pragmatisme, personnalisme, postmarxisme, thérapeutisme, constructivisme, narcissisme, autocréation, anomie, renouveau pédagogique, postmodernité.

INTRODUCTION À UNE SOCIOLOGIE DU SYMBOLIQUE.

FRAGMENTS POUR UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE.

Avant même de constituer un objet de recherche spécifique, notre démarche procède d'abord d'un questionnement ou plutôt, d'une remarque par rapport à la pratique environnante de la sociologie d'aujourd'hui. Un peu partout, la sociologie de notre époque nous convie à une sorte de fixation, de mauvaise conscience par rapport à sa pratique. Avant de la pratiquer, on nous fait sentir qu'il faudrait expier le péché de notre subjectivité propre, de laquelle découlerait nécessairement une normativité spécifique. Pour utiliser la formule de Fernand Dumont, on nous fait ressentir qu'il serait nécessaire d'*émigrer*, c'est-à-dire de s'extraire nous-mêmes de notre milieu de naissance, d'expier notre culture première pour pratiquer sincèrement et objectivement la sociologie. C'est qu'au fil des années, cette dernière semble s'être engagée dans une mutation disciplinaire visant à normaliser son statut scientifique, bref, à en faire une science comme les autres.

I- Sociologie des vraies affaires et sociologie dominante

Deux versants sont ainsi compris dans le champ de cette sociologie dominante : un de professionnalisation, visant à faire de la sociologie une discipline utile lui conférant ainsi un statut, et un de rigidité méthodologique, visant à prouver le caractère sérieux de sa démarche. S'en suit donc la question suivante : comment la sociologie peut-elle paraître utile ? Question à laquelle on répond : en faisant de la recherche sur un mode positiviste. Car la sociologie officielle s'est engagée sur la voie d'une normalisation poussée, d'une entreprise prométhéenne de réinterprétation du monde selon les paramètres pragmatiques d'un empirisme radical (qualitatif) et, en parallèle, du positivisme (quantitatif). Dans un cas comme dans l'autre, la conduite

sociologique tend aujourd'hui à se concevoir à la manière d'une étape préliminaire à l'initiation d'un chantier d'ingénierie sociale.

On nous retorquera peut-être, à l'inverse, que la majorité des écrits sociologiques demeurent ancrés dans le champ de la sociologie critique. Ce à quoi nous répondrions par l'affirmative, tout en spécifiant justement que la majorité des écrits sociologiques inspirés par la sociologie critique s'exercent à la déconstruction des institutions et des formes sociales constituées. Ces travaux sociologiques de déconstruction de pratiques sociales issues des institutions mettront donc en lumière des cas d'injustice, de domination, ou d'inégalités flagrantes. De ces écrits ressort aussi parfois une certaine normativité sur ce qui devrait émerger après déconstruction. Mais la radicalité et la promptitude avec lesquelles on dénonce les cas susmentionnés, cautionnant rarement quelques exceptions, font en sorte que la dimension prescriptive des travaux en questions peine à se décliner autrement que sur le mode de l'utopie.

II- Déconstruction et utopie sur le terrain de la sociologie critique

Les valeurs invoquées veulent pouvoir se matérialiser, s'ériger au rang de l'universel et de l'absolu. Ainsi, ce qu'on dépeint comme issu de la sociologie critique débouche sur un utopisme féroce, sur une déconstruction acharnée du réel objectif. La radicalité de la déconstruction en question n'a d'égale que la disqualification du réel dont elle est le corollaire, et de l'accréditation de l'utopie invoquée en retour, qu'elle soit révolutionnaire ou réformiste. C'est pourquoi déconstruction et utopie forment en fait un imparable symbiote, dont le destin sera de livrer un réel déconstruit à la sociologie « des vraies affaires », seule sociologie à faire œuvre utile : celle qui problématise la société en vue d'élaborer divers projets pour ingénieurs sociaux.

Les travaux issus de la sociologie critique nous apparaissent donc la plupart du temps à la fois extrêmement intéressants et pertinents, mais leur destin majoritaire de

déconstruction et d'utopisme, destin parfois nihiliste, laisse le monopole à la sociologie pour ingénieurs sociaux. C'est dire que la seule sociologie reconnue comme utile et pertinente ne traite plus que des apparences, soit de par le domaine expérientiel (empirique), soit avec un modèle mathématique, en cherchant finalement à élaborer des techniques spécifiques visant à manipuler le réel. Tels sont les paramètres du symbolisme, les balises entourant ce silo dans lequel la sociologie officielle de notre époque s'est enfermée.

III- Une théorie générale de la Révolution tranquille par l'objet scolaire

Quand Émile Durkheim, père de la sociologie française, étudia les formes religieuses au tournant du 20^e siècle¹, il procéda d'une thèse fort simple. La religion, nous disait-il, forme un monde de symboles qui nous parlent de Dieu ou des dieux. Cela ne s'arrête pas là : ces dieux seraient eux-mêmes des symboles de la société et la nature du lien social qui unit les individus qui la composent. Pour en venir à notre recherche, nous reprenons à notre manière et bien humblement le schéma de cette thèse propre à Durkheim. Seulement voilà : que reste-t-il du phénomène religieux lorsqu'on étudie le Québec contemporain? Beaucoup de choses, s'en confessa-t-on. Mais reste à se demander si le phénomène religieux, dans sa pluralité manifeste, peut encore témoigner des symboles de la société avec autant d'éloquence que du temps de Durkheim? Sans doute quelque peu, et ce, très certainement.

Mais, pour notre part, nous sentions que le schéma de la thèse de Durkheim, si tant est que nous le reprenions, serait mieux servi si nous le fixions dans un autre système de pratiques et de croyances, une autre institution que celle de la religion. Du temps du Canada français, nous aurions pris volontiers et sans l'altérer la thèse de

¹ Durkheim, Émile. 2014 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Les Presses universitaires de France.

Durkheim, croyant que la religion puisse être la principale révélatrice de cette époque. Mais, en notre temps, celui du Québec contemporain, nous croyons que le schéma de la thèse de Durkheim serait mieux servi en se fixant sur la figure institutionnelle de l'école, ou plus largement sur la question de l'éducation. Pour une large part donc, il nous semble donc que la fonction institutionnalisatrice de l'église et de la religion d'antan ira se loger dans l'école d'aujourd'hui. Pour le dire de façon imagée, si auparavant l'enfant était accueilli dans sa mise au monde sociale par l'Église via le baptême chrétien du Canada français d'antan, il nous semble aujourd'hui que ce soit l'école, sur le mode thérapeutique, qui a pour fonction institutionnelle la socialisation de l'enfant. C'est dire, encore, que l'école d'aujourd'hui s'avère être une sorte de transfiguration symbolique de la société.

Nous permettons un second commentaire en ce qui concerne l'état de la discipline : que le silo dans lequel s'est enfermée la sociologie officielle d'aujourd'hui est le même que celui de l'école québécoise. De fait, cela crée une forme de régime d'équivalence. Une certaine sociologie, celle de l'École de Laval, a travaillé à sa façon à la Révolution tranquille et à l'émergence d'une modernité québécoise. Cette sociologie capitalisera comme d'autres disciplines sur l'école et connaîtra en grande partie le même destin thérapeutique que cette dernière. En d'autres termes, nous croyons que connaître la sociologie qui a inspiré l'école québécoise nous permet d'intelligibiliser à un autre niveau la Révolution tranquille.

IV- Pour sortir de l'impasse épistémologique de notre temps

Notre démarche s'inscrit en outre dans un chantier sociologique spécifique, prenant en quelque sorte le contrepied de cette rigidité propre à la sociologie dominante ou officielle que nous avons décrite précédemment. Nous le définirions

sous le signe d'une sociologie du symbolique ou encore d'une sociologie de l'inconscient collectif québécois². Cela prend chez nous la forme d'une vocation : celle de mettre à disposition au sens commun la symbolique qui imprègne les rapports sociaux dans la société québécoise. C'est là aussi, à notre avis, une intentionnalité qui imprègne la sociologie française - pensons à Émile Durkheim et Marcel Mauss - dès ses origines. Pour nous, cette mise en lumière des matériaux symboliques du social permet certes de comprendre l'inconscient collectif d'une société. Mais, plus encore, une fois cela fait, elle permet d'ouvrir le champ des possibles à ce travail sur nous-mêmes, à un travail lucide de soi sur soi, à un travail conscient sur le monde de l'inconscient.

Le sociologue québécois Guy Rocher, dans des termes familiers et avec sa limpidité habituelle, est sans doute le premier à nous avoir intéressés à étendre nos connaissances du côté du symbolisme :

L'ensemble de la société et de la vie sociale est composé d'une quantité incroyable de symboles. Nous vivons la société par toutes sortes de symboles : les symboles de nos

² Spécifions d'emblée que nous ne débattons pas ici des différentes conceptions de ce qu'est le symbolique, ni de ses modalités d'accèsions. Il faut donc entendre ici la plupart du temps ce terme comme renvoyant au sens commun. Il s'agit donc de dire qu'une entité collective socialisée de manière relativement homogène et dans des conditions globalement semblables fait usage d'un système et d'un langage symbolico-culturel commun, attachés à une mythologie des origines, au souvenir brut et épisodique de blessures, de victoires et d'impuissance, dressant les contours d'une manière d'être collective (*ethos*). Ce système recoupe souvent, à la manière de Durkheim, des éléments de sacré et de religion qui portent les individus à naturaliser ce système, à le voir comme donné, sans le concevoir comme une médiation de premier ordre dans leur accès au réel. Ainsi un éléphant est dans le piège, mais pratiquement personne ne paraît s'en soucier. La majorité des gens naturalisent le système symbolique dont ils font l'usage, et les sociologues de l'ingénierie sociale ne font qu'effleurer ledit système (qu'ils ont en horreur, puisqu'il échappe trop souvent à leurs visées scientifiques totalisantes). Ainsi, nos ingénieurs sociaux se cantonnent donc à la seule étude statistique qualitative de ses manifestations superficielles, sans jamais pouvoir s'en saisir de manière synthétique.

relations, de nos hiérarchies, de nos différences, de nos conflits, et j'en passe. Mais pour le moment, nous nous arrêtons à ces symboles et en restons là. Or la richesse ou le sens du symbole, c'est qu'il doit nous parler d'autre chose puisqu'il tient la place d'autre chose dans sa définition - et c'est cet au-delà dont nous n'arrivons pas à parler en sociologie.³

Nous avons évoqué que cette sociologie du symbolique s'accompagnait d'une sociologie de l'inconscient collectif québécois. Il nous semble que l'un ne saurait aller sans l'autre étant donné les liens organiques qui lient le monde du symbole d'avec celui de l'inconscient collectif québécois. En la matière, nous considérons que « l'assimilation du social passe par l'assimilation de systèmes symboliques [et que] la conception du symbolique détermine immédiatement celle de l'inconscient collectif »⁴. Nous qualifions cet inconscient collectif de « québécois » puisque ce que nous avons défini comme tel n'est aucunement universalisable dans sa totalité, bien qu'il recoupe certains éléments des sociétés occidentales en général. Qu'il soit clair que la notion d'inconscient collectif telle que nous en faisons l'usage n'est pas « un ensemble d'archétypes innés et d'instincts universels », non plus qu'un « système symbolique a priori déterminant toutes les formes de socialisation possible »⁵.

Nous invitons donc le lecteur à fréquenter le présent mémoire comme une prise de contact avec une entreprise quelque peu fragmentée car hautement synthétique. Toute synthèse étant une opération de l'esprit - ce qui ne veut pas dire qu'elle est pour autant un produit de l'imagination -, il va de soit que tous les liens existants entre les fragments ne seront pas explicités : ce qui constitue un appel confiant, que nous croyons honnête, à l'intelligence du lecteur.

À première vue, certes, notre projet d'une théorisation générale de la Révolution tranquille peut paraître ambitieux, bien qu'il soit en fait plutôt humble.

³ Rocher, Guy. 1989. *Entre les rêves et l'histoire. Entretiens avec Georges Khal*. Montréal : Vlb. éditeur. p.209.

⁴ Duclos, Alexandre. 2010. « Sociologie de l'inconscient collectif : comment rendre des comptes au sens commun ». *Revue du MAUSS permanente*. En ligne : <http://www.journaldumauss.net/?Sociologie-de-l-inconscient> (page consultée le 14 janvier 2015).

⁵ Duclos (2010).

Pour preuve : nous avons l'impression de n'avoir quasiment rien inventé. Nous n'aurons fait finalement que récolter, classer et synthétiser. C'est dire que les matériaux qui composent notre analyse étaient déjà présents dans le champ de la sociologie évidemment, mais aussi de la philosophie, des sciences politiques, même parfois de la littérature. Nous sentions donc, au final, que le temps de synthétiser différents fragments à première vue dispersés, d'envisager explicitement une nouvelle unité du phénomène révolutionnaire tranquille, était venu.

V- Le schéma de la thèse présentée

Les fragments présentés à cet effet dans notre mémoire seront présentés selon ce schéma : la philosophie pragmatique constituera la fondation de l'École sociologique de Chicago, laquelle influencera de manière déterminante la pratique sociologique au Québec via l'École de Laval à Québec. Cette dernière pensera largement la Révolution tranquille à venir comme un amalgame de pragmatisme à l'américaine et de personnalisme chrétien à la sauce européenne. Au moment de la Révolution tranquille, le sociologue Guy Rocher rédigera en grande partie le rapport Parent, qui sera en fait à son image ou à l'image de la sociologie québécoise de l'époque : pragmatique et personnaliste. Sitôt le rapport Parent appliqué, l'école, tout comme la Révolution tranquille est détournée par une révolution culturelle que certains auront confondue, voire placée en continuité d'un certain point de vue avec la vision d'une révolution personnaliste (de l'épanouissement personnaliste de l'individu à la délégitimation contre-culturelle des structures normatives).

La révolution culturelle, la contre-culture, se pose en antithèse de la technocratie propre à la Révolution tranquille et à l'école de masse du rapport Parent. Elle se refondera à même un certain marxisme culturel, le postmarxisme, qui substituera les identités marginalisées culturellement à la classe ouvrière dans la mise en place d'une nouvelle stratégie révolutionnaire : une démocratie radicale envisagée comme fin de l'histoire au sein de laquelle l'individu jouirait d'une liberté autofondée. Les causes de la révolution culturelle sont à trouver dans une mutation de

la culture familiale caractérisée par un refus de la transmission et un culte de l'authenticité de la personne. Dans cette optique, la Révolution tranquille conjugée à la révolution culturelle se pose en antithèse de ce qui a été qualifié de Grande noirceur. Dans la même perspective, l'école comme institution sera à la Révolution tranquille ce que l'église était à la Grande noirceur, là où la première sera appelée à être aussi libertaire que cette dernière avait été autoritaire.

Les deux archétypes institutionnels de cette dualité mythologique traduisent ici un langage symbolique véhiculant l'idée d'un sujet auto-fondé et d'un sujet existant d'emblée en dehors des montages normatifs et culturels, ce qui propulse ce dernier dans un monde d'illusions qui fausse son rapport au réel. L'essoufflement de la Révolution tranquille s'effectuera donc en parallèle avec l'émergence d'une école dite thérapeutique, soit vouée à gérer les dommages collatéraux induits par la vision d'un individu autofondé, et ce, sans remettre en question ladite vision tout en prônant une éthique minimale des rapports sociaux en contexte de postmodernité. Ce thérapeutisme, pleinement déployé à l'école dans les années 2000 sous le nom de *renouveau pédagogique*, cherchera donc à réformer le lien sociétal traditionnel en instaurant ce que nous avons qualifié de pensée-système, soit une vision d'un monde atomisé où il n'y aurait que des interactions basées sur la pluralité individuelle et culturelle sans recours à un monde commun.

CHAPITRE I

PRAGMATISME ET SOCIOLOGIE.

LES ORIGINES PHILOSOPHIQUES DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE.

Il semblerait justifié de le considérer [William James] comme le « théologien séculier » de ce que Clarence Karier appelait la « nouvelle société thérapeutique », un homme qui n'estimait la religion que pour ses propriétés thérapeutiques et affirmait que « toute croyance thérapeutique est bienvenue pourvu qu'elle fonctionne ».

Christopher Lasch

Tout grand mythe a une genèse, ou plutôt, tel que je m'exerce à en faire usage ici, des prémisses, qui présideront au déploiement de ce qui fut l'épicentre du moment révolutionnaire tranquille, tel qu'il constitue ici dans son volet éducatif le principal sujet d'intérêt. Car au-delà du séisme apparent qui fut celui des années 60 au Québec - néonationalisme, montée rapide de l'État, anticléricalisme farouche et laïcisme - il enjoint de situer, à proprement parler, un avant et un après. J'ajouterais même que cet avant et cet après sont peut-être encore plus importants que le moment même du séisme, aujourd'hui bien connu sous pratiquement toutes ses coutures et voilant peut-être, paradoxalement, l'essentiel du changement advenu. Ainsi, je procéderai donc selon cette nécessité première qui appelle d'abord à une mise en perspective du moment pré-révolutionnaire.

De façon exhaustive, on peut cartographier *grosso modo* le moment pré-révolutionnaire en deux volets successifs. De un, le mouvement pragmatiste issu de différents auteurs qui l'érigeront au rang de doctrine philosophique dont l'impulsion remonte à la fin du 19^e siècle au États-Unis et atteindra son apogée au milieu du 20^e.

À sa manière, le mouvement pragmatiste regroupera différents éléments, dont le contact avec la sociologie naissante de l'Université de Chicago l'amènera à se consolider telle une doctrine de l'ingénierie sociale⁶, souhaitant substituer le gouvernement des hommes par l'administration des choses, pleinement déployée, de nos jours, dans le cadre d'un nouveau type d'intervention étatique dit « thérapeutique ».

De deux, la philosophie dite du personnalisme chrétien, un courant promouvant un renouveau actif de la foi catholique tout en cherchant à dépasser les apories du monde moderne. En effet, ce dernier irriguera de façon décisive différents milieux militants jusqu'à coloniser, dans le cas qui nous intéresse, le monde universitaire. Sans que ne cela soit véritablement explicite, le pragmatisme américain et le personnalisme chrétien s'y conjuguent de manière à former une synthèse sociologique originale à l'École des sciences sociales de l'Université Laval. Cette synthèse, largement imprégnée des préceptes pragmatistes de la sociologie de Chicago, amènera la sociologie lavalloise à plaider en faveur d'une réforme des mentalités chez la nation canadienne-française. Une réforme des mentalités qui, en dernière instance, se caractérisera par une adaptation à la logique pragmatique américaine de résolution de problèmes dans une perspective d'ingénierie sociale.

À travers l'exploration et le déploiement de la doctrine pragmatiste via la tradition sociologique de l'École de Chicago, et dans un second temps son influence dans l'articulation des préceptes généraux de la sociologie lavalloise, on sera ainsi à

⁶ Le terme d'ingénierie sociale est relié à l'introduction d'un nouvel acteur : l'ingénieur social. Cet expert du social, de concert avec l'État technocratique, voire en son sein même, cherche à instaurer un état de « paix sociale », entendu comme une situation sociale d'harmonie où prévaut l'interdépendance de tout un chacun. L'ingénierie sociale, par différents instruments de contrôle, cherche donc à minimiser au maximum les tensions qui ont cours entre les différents groupes sociaux et, par conséquent, à dépolitiser la société en plaçant le pouvoir aux mains de différents gestionnaires du social.

même de saisir leurs diverses implications en éducation en analysant le rapport Parent. Prenant en compte cette filiation, ce dernier mettra de l'avant un nouvel humanisme qui se mutera en dernière instance en pluralisme culturel. Dans son application, néanmoins, ce pluralisme culturel servira plutôt d'alibi au déploiement tous azimuts d'une éducation pragmatique, qui aurait probablement été pour le moins suspecte sans son étiquette humaniste. Dans les faits, ce type d'éducation amènera la réforme de la mentalité canadienne-française que commandaient les intellectuels de Laval. En cherchant de la sorte à normaliser les mentalités, la réforme Parent attisera la critique institutionnelle propre à la révolution culturelle, critique radicale qui, dès la fin des années 1960 s'universalisera dans les sociétés occidentales.

1.1- Les origines du pragmatisme

En 1913 et 1914, Émile Durkheim, le père de la sociologie française, dispensera une série de cours à La Sorbonne portant sur les liens entre la sociologie et le pragmatisme. Pour lui, le pragmatisme s'inscrit dans une certaine continuité avec la sociologie, notamment par sa disposition favorable à l'égard de l'enquête comme méthode⁷. Dans son exposé, Durkheim distingue trois volets en ce qui a trait aux origines du pragmatisme : l'influence de la pensée du philosophe allemand Friedrich Nietzsche ainsi que du romantisme comme réaction au rationalisme et à la philosophie sociale du 18^e siècle, et le milieu anglo-saxon avec Charles Sanders Pierce (1839-1914) et William James (1842-1910) comme principaux auteurs de ce courant naissant.

En dépit de profondes disparités, on peut voir, en effet, plusieurs points de convergence entre la pensée de Nietzsche et le pragmatisme. Dans son ouvrage *Un Romantisme utilitaire*, le philosophe français René Berthelot voit dans l'œuvre de

⁷ Cometti, Jean-Pierre. 2011. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris : Folio essais. p.287.

Nietzsche une première manifestation du pragmatisme, pur en ce qu'il constituerait carrément un pragmatisme radical et intégral⁸.

Comme Durkheim le souligne, Nietzsche refuserait à toute forme d'idéal moral un caractère absolu, se présentant sous les traits d'une vérité universelle⁹. Pour Nietzsche, tout ce qui relèverait de la norme logique ou morale est d'ordre inférieur, là où ce dernier aspire à un affranchissement total de la conduite et de la pensée. Durkheim explicite la pensée du philosophe allemand en ces termes : « Nous ne pouvons connaître les choses qu'à l'aide de procédés qui les mutilent, qui les transforment plus ou moins en notre propre pensée. Nous les construisons à notre image ; nous les situons dans l'espace, nous les classons en genres et en espèces, etc. »¹⁰. Ce faisant, en construisant une réalité indissociable de nous-mêmes, et puisque personne n'a accès à la réalité objective, nous substituons celle-ci à tout un système de symboles et de fictions, lesquelles aboutissent à terme en un monde d'illusions. Tous ces aspects de la réalité, inaccessibles à ce que nous sommes, nous nous les représentons sous forme d'images, alors que cette forme de représentation est pourtant inséparable du filtre de notre subjectivité.

Mais alors, pourquoi établissons-nous ce genre de fictions et consacrons-nous, conformément à ce raisonnement, un monde d'illusions? Tout simplement, nous dira Nietzsche, parce que ces illusions sont utiles pour vivre :

Aucun être vivant ne se serait conservé si le penchant contraire d'affirmer plutôt que de suspendre son jugement, de se tromper et de broder plutôt que d'attendre, d'approuver plutôt que de nier, de juger plutôt que d'être juste, n'avait été développé d'une façon extrêmement intense. — La suite des pensées et des déductions logiques, dans notre cerveau actuel, correspond à un processus, à une lutte d'instincts, en soit fort illogiques et

⁸ Berthelot, René. 1911. *Le Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*. Paris : Alcan.

⁹ Durkheim, Émile. 1913-1914. *Pragmatisme et sociologie*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.pra> (page consultée le 7 juillet 2014) p.10.

¹⁰ Durkheim (1913-1914) p.10.

injustes ; nous ne percevons généralement que le résultat de la lutte, tant cet antique mécanisme fonctionne maintenant en nous [de manière] rapide et cachée.¹¹

Ainsi, en dernière instance, c'est l'utilité qui vient régir ici la distinction entre un jugement vrai ou un jugement faux. On remarquera donc le principe fondamental du pragmatisme : est considéré comme vrai ce qui est utile, là où on se doit de juger de la vérité en fonction de ses conséquences pratiques¹². On notera néanmoins que cela n'est pas strictement la vision de Nietzsche, ce dernier faisant une distinction entre la vérité utile et la vérité « véritable ». La vérité utile est fautive en elle-même, mais se révèle vraie de par ses conséquences pratiques : on pourrait donc la qualifier aussi de vérité relative. Quant à la vérité véritable, elle fait figure ici de vérité absolue, saisissable uniquement par une poignée d'esprits affranchis capables de passer outre la logique vulgaire de l'utilité immédiate. Durkheim en parle en ces termes : « L'artiste, c'est précisément l'esprit affranchi de toutes les règles et capable de se plier à toutes les formes de la réalité, de saisir par l'intuition ce qui se cache sous les apparences et sous la fiction »¹³.

Or, c'est précisément cette distinction que le pragmatisme récuse. Pour lui, la surface des choses n'est en aucun cas distincte du fond sur lequel elles reposent. Un postulat, sans nul doute, qui transpose avec lui une certaine charge de démocratisation de la vérité en la décrétant accessible à tous, sans le caractère élitiste de la distinction de Nietzsche. Poursuivant, le pragmatisme ne voit pas strictement la nécessité de chercher sous les apparences, puisque c'est sous ces apparences que se décline la réalité de tout un chacun et que le monde se présente conséquemment à nous.

À la suite de Nietzsche, le romantisme, compris comme contestation de la philosophie sociale du 18^e siècle, trouve sensibilité commune avec le pragmatisme. Se mouvant tout deux par un sentiment de révolte vis-à-vis la culture dominante des

¹¹ Nietzsche, Friedrich. 1993 (1882). *Le gai savoir*. Paris : Flammarion. p.217.

¹² James, William. 2010 (1907). *Le pragmatisme*. Paris : Flammarion. p.101.

¹³ Durkheim (1913-1914). p.11.

Lumières et du rationalisme qui en est issu, le romantisme demeure tout de même une forme de réaction contre le déploiement tout-azimut de la raison, là où le pragmatisme, plus pondéré, souhaite davantage effectuer une critique des éléments simplistes du rationalisme. Outre la critique du rationalisme comme doctrine, on verra néanmoins resurgir de façon détournée chez John Dewey ou William James des pointes de ce sentiment de révolte, plus viscéral en quelque sorte, rappelant parfois l'individualisme littéraire propre au romantisme et débouchant sur l'expression passionnée de soi dans son lien avec le monde. Pour Dewey, notamment, l'art apparaît comme le ciment de la démocratie en ce qu'il pluralise l'expérience individuelle et contribue à façonner le tissu social dans les tractations entre l'artiste et la société¹⁴.

Quoi qu'il soit, si l'on fait abstraction des points de convergences et de l'influence de Nietzsche et du romantisme, la source principale de l'articulation du pragmatisme comme doctrine philosophique ou encore comme mouvement proviendrait d'abord de Charles Sanders Peirce, mais surtout de William James, que Durkheim a qualifié de véritable père du pragmatisme¹⁵. En effet, Peirce est le premier penseur à avoir exposé diverses idées clés de la doctrine dans un article publié en 1878 dans une revue américaine¹⁶, ensuite traduit en 1879 sous le titre *La logique de la science*¹⁷.

Dans ce texte, Peirce se demande, dans un premier temps, pourquoi l'homme a pris l'habitude de penser. Ce à quoi il répondra fort simplement que nous pensons parce nous doutons. Et le doute, ajoute-t-il, « est un état de malaise et de

¹⁴ Cometti, Jean-Pierre. 2011. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris : Folio essais. p.256-257.

¹⁵ Durkheim (1913-1914). p.14.

¹⁶ Peirce, Charles Sanders. 1878. « How to make our ideas clear ». *Popular science Monthly*. Vol.XII. p.286-302.

¹⁷ Peirce, Charles Sanders. Décembre 1879. « La logique de la science ». *Revue philosophique*. p.553-569.

mécontentement dont on s'efforce de sortir pour atteindre l'état de croyance »¹⁸. Ce dernier, dans cette perspective, est un état sitôt atteint que nous tentons de maintenir puisqu'il procure calme et satisfaction. Mais là ne réside pas la fin de l'équation, car l'état de croyance incite généralement à l'action de manière à satisfaire nos désirs. On cherche donc, en d'autres termes, à établir chez soi un état de croyance manifeste par l'établissement d'une opinion. Dès que celle-ci semble assez vraie pour procurer une satisfaction générale chez son détenteur, elle demeurera plutôt immuable en dépit du fait qu'elle soit vraie ou fausse dans l'absolu. En somme, c'est dire que le doute engendre le processus de réflexion qui aboutira à une idée, une opinion, laquelle passera ou non l'épreuve du réel, mais si tant est qu'elle s'en sorte indemne, il en résultera un état de croyance qui régulera de sa logique intrinsèque nos habitudes.

De là l'adoption de la règle suivante : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet »¹⁹. Avec une telle règle, on comprendra comment il s'agit entre autre d'éviter les débats stériles en ce qu'on cherchera d'abord à discuter des implications concrètes de deux conceptions ou idées différentes. Dans le cas où deux représentations d'un même objet seraient divergentes, il s'agit donc d'examiner leurs conséquences pratiques, leurs effets, pour conclure que lorsqu'elles ont des effets identiques, la distinction établie entre les deux représentations n'a pas lieu d'être.

Cela étant dit, les idées exposées dans l'article de Peirce en 1878 et 1879 ne sont qu'une préfiguration de la doctrine relative au mouvement pragmatiste. Sur le fond même, on observe une différence majeure entre la pensée de Peirce et William James, véritable père de la doctrine. En effet, si les deux auteurs ont en commun

¹⁸ Peirce, Charles Sanders. 1879. *La logique de la science*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.pec.log> (Page consultée le 22 juillet 2014) p.6.

¹⁹ Peirce (1879). p.21.

l'idée de lier action et croyance pour écarter les grandes questions métaphysiques et les discussions stériles en ne considérant que leurs effets pratiques, James élaborera une théorie de la vérité, véritable clé de voûte du pragmatisme naissant, de laquelle Peirce se désolidarisera rapidement²⁰. De concert avec la théorie classique, Peirce « admet que la vérité s'impose avec une sorte de « fatalité », que l'esprit ne peut pas ne pas s'incliner devant elle. Ainsi, le vrai est une opinion qui possède en elle-même ses droits, et tous les chercheurs sont obligés de l'admettre »²¹. Tout le contraire, en fait, de la synthèse ultérieure du pragmatisme, qui croit en une forme de vérité relative. En 1905, Peirce se désolidarisera explicitement de James, allant même jusqu'à renommer sa doctrine « pragmaticisme » pour éviter qu'elle ne soit confondue avec celle de James. Comme le souligne Durkheim, il semble bien étrange dans ces conditions que James n'ait jamais souligné ses divergences philosophiques avec Peirce, à tel point qu'il continuera de voir en ce dernier le père du pragmatisme²².

Nous l'avons souligné précédemment : c'est bien William James qui est le véritable père du pragmatisme. Dès 1896, il publiera *La volonté de croire*, ouvrage qui initiera le mouvement. Il y distingue de manière générale les questions purement théoriques qui ne relèveraient que de la science, là où cette dernière fera un jour la lumière sur les éléments nécessaires à notre croyance, et les problèmes pratiques dans lesquels notre vie est engagée. Ces problèmes, qui s'ancrent dans notre réalité immédiate, nous nous devons de les affronter, de prendre parti, de choisir, en obéissant à des facteurs personnels ou « à des mobiles extra-logiques tels que : tempérament, ambiance, etc. Nous cédon à ce qui nous entraîne : telle hypothèse nous paraît plus vivante que les autres, nous la réalisons, nous la traduisons en

²⁰ Durkheim (1913-1914). p.13.

²¹ Durkheim (1913-1914). p.13.

²² Durkheim (1913-1914). p.14.

actions »²³. James pense ici de façon assez évidente à la croyance religieuse qui donne à la vérité, aux yeux de ce dernier, « un caractère personnel », là où « vérité et vie sont pour lui inséparables »²⁴. Poursuivant, le « tempérament sensitif » de l'américain moyen, du moins à l'époque de James et selon lui, s'accorderait à merveille avec le pragmatisme :

L'idée religieuse, éthique, poétique, téléologique, émotive, sentimentale, ce que l'on peut appeler la conception personnelle de la vie pour la distinguer de la conception impersonnelle et mécanique, et la conception romantique pour la distinguer de la conception rationaliste, a constitué et constitue encore, en dehors des cercles scientifiques bien entraînés, la forme dominante de pensée²⁵.

Contre la conception rationaliste, corollaire d'une vision impersonnelle et mécanique de la vie, il s'agirait donc d'opposer un nouvel humanisme qui admettrait notamment « la personnalité comme condition des événements »²⁶. Cette nouvelle approche, qui entraînerait un changement de paradigme scientifique, ne correspondrait pourtant à rien de bien sorcier, là où « cet esprit et ses principes se ramènent à une affaire de méthode »²⁷.

1.2- Le pragmatisme comme méthode, comme attitude générale de l'esprit

Le pragmatisme comme méthode se présente d'abord comme quelque chose d'assez répandu, comme un mode d'accession au monde qui relèverait en grande partie du « sens commun »²⁸. Il faut entendre par là que les aspects généraux de cette méthode seraient souvent déjà spontanément mis de l'avant par bien des gens sans que ces derniers en aient vraiment conscience. En cela, le pragmatisme comme méthode consiste en une attitude générale de l'esprit correspondant plutôt à celle de

²³ Durkheim (1913-1914). p.14.

²⁴ Durkheim (1913-1914). p.14.

²⁵ James, William. 1916. *La volonté de croire*. Paris : Flammarion. p.334.

²⁶ James (1916). p.336.

²⁷ James (1916). p.336.

²⁸ James (1907). p.187.

l'empirisme, dans une forme toutefois plus radicale ou plus brute²⁹. Se présentant comme relevant du sens commun, ça et là comme un mouvement de démocratisation de l'intelligibilité du monde, le pragmatisme contient aussi une certaine charge anti-intellectualiste dans la mesure où il cherche à s'éloigner des habitudes délétères propres aux philosophes dits de métier. En conséquence, « il se détourne des solutions abstraites et insatisfaisantes, ou purement verbales, des fausses raisons *a priori*, des principes figés, des systèmes clos, de tout ce qui se prétend absolu ou originel »³⁰. Il se veut donc orienté vers ce qui est concret et pertinent : les faits, l'action et, à la manière de Nietzsche, « vers la puissance ».

Parallèlement à cela, le pragmatisme ne serait, aux dires de James, qu'une méthode : c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à imposer certains résultats dans son investigation du monde. Il n'en demeure pas moins que James voit dans le pragmatisme naissant une « mission universelle », doublée d'une « destinée conquérante ». Et si cette mission universelle se voyait menée à bien, le tempérament philosophique monopolisé par les philosophes de métier s'en trouverait proprement bouleversé, là où « la science et la métaphysique se rapprocheraient considérablement et travailleraient main dans la main »³¹. James ne s'en cache pas : il voit dans la quête métaphysique typique ce qu'il y a de plus primitif dans le genre humain, soit la recherche d'un absolu, d'un principe de l'univers qui serait à la base de sa régie. Dieu, la Raison, la Matière, l'Absolu, bref, autant de façons de nommer ce prétendu principe de l'univers pour celui qui serait parvenu au stade terminal de sa quête métaphysique. Or, le pragmatiste n'admet guère ces mots qui, pris en eux-mêmes, signaleraient l'aboutissement de sa quête métaphysique. Bien au contraire, ces mots consacraient plutôt le début de cette quête métaphysique en ce qu'il « faudra faire ressortir de chacun d'eux sa valeur réelle pratique et le mettre à l'épreuve en le

²⁹ James (1907). p.104.

³⁰ James (1907). p.104.

³¹ James (1907). p.105.

plongeant dans le flux de votre expérience »³². Bien sûr, il s'agit moins de retrouver l'esprit de l'ancienne quête métaphysique à la recherche de finitude que de s'inscrire dans un programme plus vaste qui entraînera divers changements en regard de la réalité existante.

Dans un tel cadre, les théories que nous pouvons émettre vis-à-vis des différents problèmes deviennent des instruments pour changer la réalité existante. La finalité théorique doit donc s'extraire de sa quête d'absolu, de cette quête de solution dont la finalité serait le décret d'un seuil indépassable à partir duquel il ne serait plus nécessaire de poursuivre. Spécifiquement en ce sens, le pragmatisme assouplit toutes les théories de manière à ne pas les faire travailler concurremment, et elles acquièrent de cette flexibilité une capacité renouvelée d'être mises à contribution dans une quête commune de vérités relatives.

1.3- Le pragmatisme comme théorie de la vérité

Comme le souligne Durkheim à l'époque, avant même de se constituer véritablement comme théorisation de la vérité, le pragmatisme est une charge portée contre le rationalisme, ou plutôt contre la vision que les tenants du pragmatisme s'en sont fait. Ainsi, le rationalisme concevrait la vérité selon un principe fort simple : « l'idée vraie, c'est l'idée conforme aux choses; c'est une image, une copie des objets; c'est la représentation mentale de la chose »³³. Que ce soit au sein du rationalisme ou de l'empirisme standard, la vérité ne saurait être autre chose que la transcription d'une réalité extérieure³⁴. Cela implique donc que la relation de ces doctrines à la vérité serait essentiellement caractérisée par l'inertie, constituant

³² James (1907). p.106.

³³ Durkheim (1913-1914). p.23.

³⁴ James (1907). p.212.

finalement quelque chose de purement statique. James résume la chose en ces termes :

Lorsqu'on a trouvé une idée vraie sur un objet, la question est réglée. On détient la vérité, on sait, on a accompli son destin de sujet pensant. L'esprit se trouve là où il doit être, il a obéi à son impératif catégorique, et l'on a plus besoin de rien une fois qu'on atteint l'apogée de son destin rationnel³⁵.

La vérité ne pouvant être que la transcription d'une réalité extérieure, elle se situerait, d'une certaine façon, en dehors des intelligences, ne pouvant donner lieu, au final, qu'à une conception proprement impersonnelle de celle-ci.

Or, le pragmatisme voit bien évidemment la vérité d'une tout autre façon. Pour James et ses disciples, elle consiste d'abord en un questionnement à savoir comment une conception donnée de la vérité, présentée comme une idée ou une croyance, peut faire une différence concrète au niveau expérientiel dans la vie d'un individu. Pour le père du pragmatisme, ne pas placer une vérité sur le socle de l'absolu, c'est permettre la réflexion et la mise en concurrence des idées et des croyances qui se présentent elles-mêmes comme étant vraies³⁶. Les idées vraies, précise-t-il, « sont celles que l'on peut assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées fausses sont celles qui ne le permettent pas »³⁷. La vérité propre à une idée n'est donc pas relative à une propriété stable qui serait inhérente à cette dernière : « La vérité *vient* à l'idée. Celle-ci *devient* vraie, les événements la *rendent* vraie »³⁸. Ainsi, le caractère vrai ou non d'une idée se révèle comme un événement, un processus à travers duquel elle se vérifie elle-même.

Pour l'essentiel, cela revient à dire que la vérité n'est pas *a priori*, mais plutôt qu'elle se fait, qu'elle se construit vis-à-vis de l'expérience et des processus de vérification. C'est donc dire aussi que la vérité s'ajuste en constance aux faits, qu'elle

³⁵ James (1907). p.213.

³⁶ James (1907). p.214.

³⁷ James (1907). p.214.

³⁸ James (1907). p.214. Les italiques sont de l'auteur.

« est la fonction des croyances qui trouvent leurs termes initial et final au sein des faits »³⁹. L'expérience est sujette à une mutation constante et, comme le souligne James, « du point de vue psychologique, notre connaissance de la vérité l'est aussi »⁴⁰. Le pragmatisme plaide donc en faveur d'une personnalisation de la vérité qui admet la diversité des expériences et de son traitement selon le sujet qui la perçoit. Puisqu'il n'y a pas de vérité unique, absolue et objective, est nécessaire la tolérance envers les différences de pensées, la diversité des croyances et des opinions. En conséquence, on peut aussi, en quelque sorte, qualifier la conception pragmatiste de la vérité de régime démocratique de la vérité, et ce, en ce qu'elle pose cette dernière comme étant accessible à tous et non seulement à une élite qui en détiendrait les arcanes.

1.4- Le pragmatisme comme théorie de l'univers : une conception pluraliste du réel

Si les divergences entre les conceptions rationalistes et pragmatistes de la vérité sont manifestes, elles s'articulent naturellement tout autant sous forme d'antithèses lorsque vient le temps de décliner leurs conceptions réciproques du réel. En effet, le rationalisme engendre une conception moniste, soit unifiée de l'univers, là où le pragmatisme se dépeint comme étant pluriel.

Comme nous l'avons vu, le pragmatisme étant une doctrine de l'action et du changement, sa première objection envers une conception moniste de l'univers consiste en l'aspect statique qui serait attribué à ce dernier. En la matière, si « l'univers est *un* en ce sens qu'il forme un système étroitement lié dont tous les éléments s'impliquent les uns les autres, où le tout commande l'existence des parties,

³⁹ James (1907). p.233.

⁴⁰ James (1907). p.233.

où les individus ne sont que des apparences, qui ne constitue en somme qu'un être unique, alors le changement est impossible »⁴¹. Certes, de toute évidence, on peut aisément concevoir que, dans un monde constitué comme un tout qui déterminerait la place de chaque élément, l'Homme ne serait guère davantage qu'un spectateur du monde dans lequel il vit, se voyant refusé du coup tout espace de contingence.

C'est pourtant la recherche de cet espace de contingence qui caractériserait l'esprit pratique comme propension naturelle de l'Homme. Selon le philosophe John Dewey, lequel se fait l'interprète du pragmatisme en matière d'éducation et d'aménagement de la démocratie, la quête intemporelle de l'humanité consiste en la recherche d'une plus grande liberté dans la nature et la société, ainsi que d'une « plus grande capacité de changer le monde des choses et des hommes »⁴². En ce sens, ceux-ci seraient à la recherche de leurs propres croyances, par-delà le legs de la tradition, voulant ces dernières plus conformes à leur expérience personnelle. Ainsi, il semble que, chez Dewey, la quête première de l'Homme en soit moins une de vérité absolue que d'authenticité personnelle.

Penser la réalité de l'Homme comme étant plurielle, c'est donc laisser libre cours à la quête d'authenticité individuelle permise par le relâchement de la tradition. De James à Dewey, il est clair que l'idée selon laquelle l'univers formerait un tout déterminant les parties le composant ne représentent qu'une unité de façade, relevant bien davantage du discours que de la réalité. Derrière l'image de cette unité factice, plusieurs petits mondes subsisteraient les uns avec les autres au sein de notre univers, interagissant entre eux tout en gardant leur distinction propre. Cette distinction, garante d'une certaine indépendance et d'une certaine autonomie, laisserait donc place au changement et la contingence. En fait, ces petits mondes seraient plutôt des

⁴¹ Durkheim (1913-1914). p.33.

⁴² Dewey, John. 2011. *Démocratie et Éducation* suivi de *Expérience et Éducation*. Paris : Armand Colin. p.386.

réseaux qui formeraient globalement un système. Utilisons en guise d'exemple les éléments de la physique classique : les milieux solides, liquides ou gazeux forment trois petits mondes distincts, en constante interaction sans jamais véritablement se confondre l'un dans l'autre.

Extrapolant cette conception du monde à la société, il appert que « chaque groupe est étranger aux autres, de sorte qu'une société qui, en apparence, est une, se compose en réalité d'une multitude de petits groupements, de petits mondes sociaux, qui parfois interfèrent, mais dont chacun vit d'une vie propre et reste, en principe, extérieur aux autres »⁴³.

Pour le pragmatisme, l'unité est donc la pluralité, en ce sens précis que la réalité est constituée d'un nombre infini de petits réseaux qui unissent les choses et les êtres. La conception pluraliste du réel voit donc l'unité dans la pluralité à la seule condition que cette unité en soit une faite de changements perpétuels, où les liens entre les réseaux se nouent et se dénouent en constance, tandis que la conception moniste voit un réel immuable au sein duquel la finitude du monde transparait aisément. Bien après les balbutiements du pragmatisme, on retrouvera ce duel entre conception moniste et pluraliste de l'univers dans les termes contemporains de système ouvert par rapport à système fermé dans le langage de la cybernétique⁴⁴.

1.5- Le pragmatisme dans la tradition sociologique de l'École de Chicago

La seconde partie du 19^e siècle aux États-Unis est un terreau fertile pour le pragmatisme, là où manifestement le temps d'une plus large diffusion de ses préceptes et son implantation universitaire semble désormais venu. À l'automne

⁴³ Durkheim (1913-1914). p.34.

⁴⁴ Lafontaine, Céline. 2004. *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*. Paris : Seuil. p.40-43.

1892, la ville de Chicago est, après New York et Philadelphie, la troisième plus grande ville des États-Unis⁴⁵. En quelques décennies, le flux migratoire est si fort qu'en l'an 1900 plus de la moitié de sa population est né à l'extérieur du pays. Ville industrielle et prospère, ville d'art et de culture, ses élites accordent un grand respect aux livres et à l'enseignement. En 1890, John D. Rockefeller, industriel américain et magnat du pétrole, fait un don initial de 35 millions de dollars en vue de la création d'une nouvelle université, et ce, sans même exiger en contrepartie un quelconque pouvoir de gestion⁴⁶. En 1892, l'Université de Chicago ouvre ses portes tout en mettant immédiatement en branle une école dédiée à la recherche et à la formation des étudiants de doctorat. C'est là une initiative bien novatrice à une époque où les universités privilégiaient l'enseignement au détriment de la recherche. Dès 1910, le département de sociologie et d'anthropologie devient graduellement en ces matières le principal centre de recherche et d'enseignement aux États-Unis.

Il faut préciser, en outre, que l'École de Chicago consommait initialement une rupture avec le monde universitaire d'antan. En effet, ses tenants se refusaient à faire une sociologie moraliste et cherchaient à inaugurer une pratique sociologique calquée sur le modèle des sciences physiques. En conséquence, ils « adoptaient une attitude de détachement face aux sollicitations directes de la société en se situant à une distance du réel censément égale à celle des physiciens par rapport aux phénomènes naturels »⁴⁷. Selon le sociologue Jean-Philippe Warren,

croyant à une évolution positive de l'humanité vers une justice épousant les formes de la rationalité, les sociologues américains s'instituaient en ingénieurs du social et briguaient les premières loges de cette volonté prométhéenne de guider scientifiquement et objectivement le devenir de l'humanité en remplaçant le gouvernement des hommes par l'administration des choses⁴⁸.

⁴⁵ Coulon, Alain. 2012. *L'École de Chicago*. Paris : Presses universitaires de France. p.5.

⁴⁶ Coulon (2012). p.6.

⁴⁷ Warren, Jean-Philippe. 2003. *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*. Montréal : Boréal. p.281.

⁴⁸ Warren (2003). p.281.

La sociologie naissante de Chicago était aussi largement influencée par d'autres disciplines, notamment la philosophie et la psychologie. Parallèlement à la sociologie, la doctrine pragmatiste faisait littéralement école au département de philosophie, se déployant à travers des figures intellectuelles comme John Dewey et George Herbert Mead⁴⁹. Du côté du département de sociologie, notamment comme préalable aux cours d'Albion Small, premier directeur du département, on encourageait fortement les étudiants à suivre les cours de Dewey et de Mead⁵⁰. Le pragmatisme tel qu'il se réarticule dans l'École de Chicago voit dans l'activité humaine trois dimensions : biologique, psychologique et éthique. La philosophie pensera les problèmes éthiques qui se posent à l'existence humaine, là où la psychologie pensera l'intériorité et les comportements individuels. L'une et l'autre, de manière symbiotique, constitueront autant de références théoriques qui permettront de résoudre différents problèmes sociaux par la mise en acte de méthodes scientifiques de pensée⁵¹.

Le philosophe pragmatiste doit donc, conformément à cela, s'impliquer dans la vie de sa cité, s'intéresser à son environnement de manière à orienter l'action sociale en vue du changement. Peu à peu, la philosophie pragmatiste s'établira donc auprès des tenants de l'École de Chicago comme étant « la philosophie sociale de la démocratie »⁵². En effet, Dewey et Mead firent du pragmatisme un instrument de changement social, de réformes qui prendraient corps dans l'interaction avec les milieux visés, le tout devant faire évoluer graduellement les consciences individuelles. Son influence la plus notable fut très certainement dans un certain courant dit de « démocratisation de l'éducation », dans le cadre duquel Dewey

⁴⁹ Coulon (2012), p.11.

⁵⁰ Coulon (2012), p.11.

⁵¹ Coulon (2012), p.12.

⁵² Reck, Andrew. 1964. *Selected Writings : George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press. p.XXXIII.

fondera en 1896 une « école élémentaire expérimentale » de concert avec la faculté d'éducation de l'Université. Selon le sociologue Alain Coulon, cette école servira de « laboratoire dans lequel les idées sur l'apprentissage développées par les philosophes vont pouvoir être appliquées »⁵³.

C'est dans un tel contexte institutionnel que les pragmatistes de Chicago, principalement sous l'égide de George Herbert Mead, développeront la théorie de l'interactionnisme symbolique, laquelle aura une influence considérable sur le développement de la sociologie de cette même université. Conformément à cette perspective, l'être humain vit dans un monde physique, certes, mais aussi dans un monde de symboles, de codes culturels qui façonneront son expérience quotidienne. Suivant cela, un stimuli physique – la soif, par exemple – engendre très rarement une réaction purement physique dans la mesure où ces réactions sont généralement culturellement codifiées. Dans le cas de la soif, la réponse prévisible – l'action de boire – passera presque inévitablement par la codification culturelle (boisson consommée, contenant de la boisson, lieu de la consommation, etc.)⁵⁴. Un même stimuli physique peut donc engendrer une pluralité de réponses qui, culturellement associées à différentes valeurs et significations, forment autant de voies d'action possibles dans le monde. Ces codes culturels sont nécessaires à la société puisqu'ils rendent le comportement de tous et chacun prévisibles : une donnée fondamentale afin de mener à bien des interactions sociales complètes, dépassant ainsi la superficialité du quotidien.

Or, en même temps, les symboles, leurs significations et les valeurs qui en découlent sont très rarement isolés les uns des autres, là où ils forment généralement

⁵³ Coulon (2012). p.13.

⁵⁴ Miguelez, Roberto. 1993. *L'émergence de la sociologie*. En ligne : [http://classiques.uqac.ca/contemporains/miguelez_roberto/emergence de la sociologie/emergence de la socio.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/miguelez_roberto/emergence_de_la_sociologie/emergence_de_la_socio.pdf) (page consultée le 12 septembre 2014) p.176.

de vastes réseaux culturels et sous-culturels particulièrement complexes⁵⁵. Dans un tel cadre, la pensée nous permet de réfléchir aux solutions symboliques possibles en regard des avantages et des désavantages pour l'individu de telle ou telle autre pratique culturelle. Le schéma primaire stimulus-réponse se voit finalement doté d'un moment médiateur par l'action de la pensée humaine ou d'un conditionnement culturel donné⁵⁶. Ainsi, on voit aisément l'apport de l'interactionnisme symbolique à la sociologie de Chicago : pour la première fois dans l'histoire de la sociologie, on accorde une place théorique « à l'acteur social en tant qu'interprète du monde »⁵⁷. La connaissance sociologique exige donc de s'appuyer sur la pratique des individus et de mettre en lumière la symbolique de leurs interactions pour voir comment ceux-ci construisent leur monde social. Une fois acquise la connaissance des modalités culturelles de cette construction symboliques du monde, on comprendra qu'il devient possible, du moins en théorie, de réformer la culture populaire selon les exigences de la rationalité, de la justice ou de la démocratie dans une vision pragmatiste du monde.

1.6- Conclusion – De romantisme utilitaire à doctrine de l'ingénierie sociale

Nous aurons tenté, dans cette première partie de notre exposé, de circonscrire les principaux éléments de la doctrine du pragmatisme américain, se définissant initialement à la manière d'un romantisme utilitaire, pour en arriver finalement à voir comment elle fut instituée sociologiquement via la tradition subséquente de l'École de Chicago comme doctrine de l'ingénierie sociale. Si le pragmatisme américain trouve principalement ses origines dans le milieu anglo-saxon, d'abord avec le philosophe Charles Sanders Pierce, il adviendra véritablement de par l'apport de William James, considéré comme étant le père de la doctrine. Chez ces derniers, il

⁵⁵ Miguelez (1993). p.176.

⁵⁶ Miguelez (1993). p.177.

⁵⁷ Coulon (2012). p.16.

semble que le pragmatisme soit d'abord et avant tout une méthode, une attitude générale de l'esprit qui relèverait en grande partie du sens commun : il se veut orienté vers ce qui est concret, vers l'action, vers l'aspect pratique des choses. Ainsi compris, la théorie doit s'abstraire de sa quête d'absolu pour s'inscrire dans le relatif, où elle sera jugée de par sa capacité à constituer un instrument susceptible de changer la réalité existante.

En découle une certaine conception de la vérité stipulant d'emblée qu'elle n'est pas statique, ni ne peut être conçue elle aussi comme quelque chose d'absolu. Au contraire, la vérité n'est pas *a priori* : elle se révèle plutôt à elle-même comme un évènement, comme quelque chose qui se construit vis-à-vis de l'expérience et des processus de vérification. C'est dire que la vérité se définit par son caractère flexible, valable davantage dans sa poursuite en soi que comme fin à atteindre. En somme : point de vérité unique ou définitive. En fait, il est de la vérité comme des individus, là où celle-ci sera toujours plurielle, admettant à la fois la diversité des expériences et le traitement personnel qu'en fait le sujet pensant. En la matière, le pragmatisme plaide donc en faveur d'une personnalisation, d'une démocratisation de la vérité où serait éminemment nécessaires la tolérance envers les différences de pensée, la diversité des croyances et des opinions.

On aura compris le maître-mot de la doctrine pragmatiste : pluralité. S'ensuit de toute évidence une théorie de l'univers dite pluraliste. Car penser la réalité de l'Homme comme étant plurielle serait lui laisser libre cours dans la quête d'accomplissement, d'authenticité individuelle qui est la sienne dans un monde moderne caractérisé par le relâchement des traditions. Chez les tenants du pragmatisme, la réalité du monde se présentant sous des traits unifiés tient au nombre infini de petits réseaux liant les choses et les êtres. Elle tiendra, dit-on, au changement perpétuel qui lui est inhérent, où les liens entre réseaux se nouent et se dénouent en constance.

Vers la fin du 19^e siècle et au début du 20^e, le pragmatisme ainsi consolidé et popularisé sur le plan des idées constitue un terreau fertile pour la nouvelle sociologie américaine s'articulant au sein de l'Université de Chicago. Sensible à la multidisciplinarité, tout en étant désireuse de se constituer comme discipline à part entière, la sociologie naissante de Chicago se tient bien au fait des travaux du philosophe John Dewey et du psychologue George Herbert Mead, figures notoires de la doctrine pragmatiste. L'École sociologique de Chicago, en rupture avec le monde universitaire d'antan et au contact du pragmatisme, se développe conformément à une pratique sociologique axée sur le terrain, calquée, pour tout dire, sur le modèle des sciences physiques. Nos nouveaux sociologues doivent donc adopter une attitude de détachement vis-à-vis des sollicitations directes de la société, une attitude distanciée par rapport au réel immédiat pour mieux mener à bien leur travail. Au contact du pragmatisme comme « philosophie sociale de la démocratie », la sociologie de Chicago en viendra à adopter des visées d'ingénierie sociale, axées sur la résolution de problème, s'attellant à réformer la culture en la mettant au diapason de cette expertocratie naissante du social. Les tenants de cette sociologie naissante, encore, croyaient en la nécessité de mettre la rationalité au service de la justice, s'instituant ingénieurs du social, promettant de guider scientifiquement et objectivement, conformément aux mots du sociologue Jean-Philippe Warren, « le devenir de l'humanité en remplaçant le gouvernement des hommes par l'administration des choses ».

CHAPITRE II

« NOTRE MAÎTRE, L'AVENIR ».

L'INSTITUTIONNALISATION PROGRESSISTE DE LA SOCIOLOGIE LAVALLOISE.

Non seulement, selon lui [Fernand Dumont], les sciences sociales contestaient de plus en plus, au nom de la rationalité moderne, certains aspects des normes communes, des institutions et de la transcendance, mais elles compromettaient, par le désenchantement du monde, et le rabattement des anciennes valeurs sur des impératifs techniques, froidement utilitaires, les symboles partagés. Elles ouvraient la porte à la domination sans partage d'une technocratie ayant évacué les aspirations populaires de ces laboratoires pour leur substituer la pure efficience. À force de disloquer les significations communes et les traditions héritées, les sciences de l'homme risquaient de confiner à un pur discours de vérité.

Jean-Philippe Warren

Au Québec, le pragmatisme américain via l'École sociologique de Chicago influencera de différentes façons la synthèse sociologique en formation à l'Université Laval. Avant de voir précisément comment cela s'articule, nous examinerons en outre la philosophie personnaliste chrétienne, laquelle se conjuguera avec le pragmatisme américain pour former la synthèse sociologique lavalloise. Comme nous le verrons, cette synthèse sociologique trouvera son aboutissement dans une certaine tentation du vide idéologique et dans son intégration à la logique pragmatique américaine.

2.1- La philosophie personaliste

Le personalisme chrétien comme pensée d'importation française ne s'implantera que très graduellement dans différents milieux militants au Québec. Avant de procéder directement au cas qui nous intéresse, celui de son institutionnalisation via l'École des sciences sociales de l'Université Laval, nous nous pencherons d'abord sur les principaux éléments composant la philosophie personaliste.

Comme le notent les sociologues E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, l'Occident des années 1930 donne à plusieurs l'impression d'un monde « cassé »⁵⁸. C'est en quelque sorte cette impression, ce malaise vis-à-vis de la modernité se déployant à travers le 20^e siècle, qui constitue le théâtre de cette pensée promouvant un renouveau catholique. La révolution bolchévique, la montée du fascisme, le krach boursier de 1929, autant d'évènements historiques qui pousse les catholiques français à « une sérieuse remise en question de leur type d'engagement social et chrétien »⁵⁹. L'essor du communisme et du fascisme auprès des classes populaires désarçonne les jeunes intellectuels catholiques, qui se retrouvaient de plus en plus démunis sur le plan politique. Pour eux, la montée de ces idéologies tient à la fois à la faillite des institutions parlementaires et à la crise économique de 1929, inhérents, disaient-ils, à une véritable « crise de civilisation ». Car cette crise de civilisation, au delà de ses manifestations directes, était bien une authentique crise spirituelle dont découlait les maux qui affligeaient l'Occident d'alors. Pour ces jeunes chrétiens engagés, c'est en l'Homme qu'il faut trouver l'origine de ses maux, plus précisément dans la conception que l'Homme a de lui-même.

⁵⁸ Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren. 2002. *Sortir de la « Grande noirceur. L'horizon « personaliste » de la Révolution tranquille*. Montréal : Septentrion. p.64.

⁵⁹ Meunier et Warren (2002). p.64.

Puisque « l'esprit seul est cause de tout ordre et de tout désordre », il faut mettre de côté les idées et les réformes prétendant « tout arranger sans exiger des personnes le moindre effort » :

Le libéralisme se trompe à ne considérer les personnes que sous leur revers égoïste, le fascisme se trompe à fondre ensemble puissance et épanouissement; l'étatisme et le parlementarisme se ridiculisent à ramener la démocratie à l'urne où l'on vote; le matérialisme réduit les personnes à du bétail soumis aux lois inéluctables de l'Histoire. Tous hésitent à s'adresser à l'être, à l'esprit, à ce qui singularise véritablement l'homme de l'animal : sa dimension spirituelle.⁶⁰

Nos militants chrétiens ne souhaitent donc rien de moins qu'une révolution devant emprunter la voie spirituelle pour être plus longue, plus profonde, mais non moins effective. Gare, ici, à l'usage commun du mot « révolution », car il ne s'agit pas ici d'une révolution sanglante, mais bien davantage d'une « révolution de l'ordre ». C'est patiemment, méthodiquement, « par un effort de raison et de volonté, d'imagination et de vertu » que se déploieront les bases d'une sorte de « révolution permanente » devant faire advenir chez tout un chacun une « nouvelle attitude devant la vie »⁶¹. Bien que spirituelle, cette révolution à venir ne signifie en aucun cas la passivité chez ceux qui la souhaitent. Ainsi, elle doit advenir dans le principe, mais aussi dans l'extension de ce principe au monde réel et aux institutions.

Cette nouvelle attitude devant la vie exige un certain sens de « subversion des valeurs », accompagné d'un refus du matérialisme et de la réalité spirituelle de l'Homme. Visant l'avènement d'une société nouvelle, elle vise également chez l'homme du commun « une révolution personnelle qui bouleverse sa vie, de ses habitudes les plus anodines jusqu'à ses convictions spirituelles les plus élevées »⁶². Cela exige de surcroît une révolution dans l'Église, une lutte contre son embourgeoisement, lui rappelant de fait qu'elle a bien entendu la charge du salut des âmes, mais aussi, surtout, celle du devenir de l'humanité. Il ne faudra pas hésiter, en

⁶⁰ Meunier et Warren (2002). p.65-66.

⁶¹ Meunier et Warren (2002). p.66.

⁶² Meunier et Warren (2002). p.67.

ce sens, à lui adresser une critique radicale lorsque son traditionalisme épouse les intérêts cupides de la bourgeoisie, apparaissant comme « une institution desséchante et réifiante »⁶³.

Les tenants de cette révolution spirituelle l'admettront d'emblée : s'il exige une nouvelle attitude devant la vie, le personalisme ne consent à aucun programme précis, outre la dignité de la personne, retrouvant parmi ses rangs des penseurs de tous les horizons politiques et philosophiques. En conséquence, il n'y aurait vraisemblablement que des personalismes, là où les personalistes eux-mêmes n'admettraient véritablement qu'une doctrine plurielle. Néanmoins, tel que le stipulent Warren et Meunier, ladite doctrine peut se décliner en trois principaux volets : réalisme, antidéterminisme et recherche d'un nouveau socialisme⁶⁴.

En effet, le réalisme auquel les philosophes personalistes enjoignent leurs concitoyens vise la compréhension des besoins et aspirations de l'homme concret. S'ensuit une certaine méfiance, voire une certaine crainte à l'endroit « des constructions hasardeuses de l'esprit »⁶⁵. Ici, le personalisme s'inscrit dans une certaine mesure en convergence avec le pragmatisme américain et sa critique du rationalisme. À l'époque, les intellectuels personalistes croyaient que la conception d'une raison universelle à laquelle l'idée d'humanité serait subordonnée prenait trop de place, et qu'il fallait urgemment dévoiler une autre facette de l'Homme : son enracinement dans une communauté donnée où prévalait un monde concret et tangible. En somme, « le réalisme du personalisme est autant un parti pris pour le « bon sens » (c'est-à-dire les vérités manifestes contenues dans le sens commun)

⁶³ Meunier et Warren (2002). p.67.

⁶⁴ Meunier et Warren (2002). p.69.

⁶⁵ Meunier et Warren (2002). p.69.

qu'un approfondissement de celui-ci à l'aide de toutes les facultés humaines et des méthodes scientifiques les plus modernes, telles les sciences sociales »⁶⁶.

Par ailleurs, il faut noter que ce réalisme consiste moins en une posture épistémologique qu'en une sensibilité commune des personalistes envers la perspective de l'enracinement dans une communauté historique donnée. Conséquemment, la réflexion sur l'Homme exige de tenir compte à la fois des réalités universelles qui le composent, mais aussi, de toute évidence, des réalités contextuelles. Le chrétien engagé doit donc se tenir au plus près de l'expérience vécue en cultivant « une attitude réaliste afin de constater positivement, à partir du vécu de chacun, indicateurs et preuves à l'appui, les contraintes socio-historiques qui traverses la société »⁶⁷. Il s'agira, de surcroît, d'aller plus loin encore qu'un ensemble de verdicts théoriques, là où la finalité d'une telle démarche doit aboutir à l'élaboration de solutions pratiques, visant la population cible⁶⁸. On perçoit ici un autre point de convergence avec la doctrine pragmatiste : la théorie et les idées doivent aboutir à l'action et non se suffirent à elles-mêmes.

Cela nous amène à la deuxième caractéristique du personalisme : il se veut farouchement antidéterministe. En effet, la vision que ce dernier entretient de la personne en est une qui « ne saurait se ravalier à de quelconques déterminismes »⁶⁹. L'homme habitué ou déterminé ne résumerait guère l'essence de l'homme, car celui-ci n'a de cesse d'être une créature en devenir, d'incarner un être libre. Certes, il demeure souhaitable d'un point de vue scientifique de garder en tête le caractère contraignant des différents déterminismes qui influent sur la trajectoire de l'Homme, ce qui reviendrait, encore, à faire preuve d'un sain réalisme. Mais, en dernière instance, les sciences de l'Homme doivent, selon les personalistes, « se détourner de

⁶⁶ Meunier et Warren (2002). p.70.

⁶⁷ Meunier et Warren (2002). p.71.

⁶⁸ Meunier et Warren (2002). p.72.

⁶⁹ Meunier et Warren (2002). p.72.

leur postulat pessimiste et ne plus renoncer à l'utopie de la liberté »⁷⁰. Car qui succomberait à un tel pessimisme consentirait à faire de l'être humain une chose, à ce que « les hommes deviennent des esclaves de leur réification », symptôme par excellence « d'un repli dans la sécurité bourgeoise »⁷¹.

Cette tendance à l'antidéterminisme propre au personalisme fait aussi de sa philosophie « une pensée indéfiniment ouverte sur l'évènement »⁷². Ce souci d'ajuster ses œuvres par rapport à l'air du temps l'amènera même à adopter un certain laïcisme, une certaine neutralité dans son action par rapport aux confessions religieuses. Car le personalisme est une doctrine souple, flexible, refusant catégoriquement d'adopter un cadre théorique rigide pour mieux se laisser la liberté d'épouser les contours de la réalité concrète de son temps. En dernière instance, comme penseur personaliste et même si cela peut paraître quelque peu paradoxal, « on ne s'installe pas dans le personalisme, on l'incarne, on l'expérimente, on le fait coller à la conjoncture toujours mouvante, et par là même on le parfait »⁷³. On l'aura compris : le personalisme colle à cette volonté de renouveau perpétuel tout en demeurant sensible aux exigences du pays réel.

Troisième et dernière caractéristique du personalisme chrétien : le socialisme. Si les intellectuels catholiques des années 1930 doutaient de la validité du socialisme et du marxisme, les personalistes, eux, n'hésitaient pas à parler de socialisme et de personalisme en parfaite synonymie⁷⁴. Chez les tenants du personalisme, l'attrait du marxisme résidait bien sûr dans sa critique de l'individualisme bourgeois, son souci de rassembler les masses laborieuses et d'ériger une égalité sociale véritable en évitant l'appropriation des richesses par quelques propriétaires. Il manquait

⁷⁰ Meunier et Warren (2002). p.73.

⁷¹ Meunier et Warren (2002). p.73.

⁷² Meunier et Warren (2002). p.73.

⁷³ Meunier et Warren (2002). p.74.

⁷⁴ Meunier et Warren (2002). p.75.

néanmoins une dimension spirituelle à la vision marxiste du monde, sacrifiant « la valeur transcendante de la personne » au profit du « triple postulat historiciste, matérialiste et collectiviste » de cette dernière⁷⁵. L'Homme nouveau naîtrait de la dignité humaine et du respect des droits de la personne, conférant à ce dernier la possibilité d'une « authentique quête de l'être qui les tenaille de l'enfance à la mort »⁷⁶. De la quête d'authenticité personnelle naissent aussi des relations sociales plus solides et plus dynamiques en favorisant « l'appartenance, l'entraide, la camaraderie, la fraternité, la solidarité »⁷⁷.

Le caractère sacré, transcendant et inviolable de la personne constitue, au sein du christianisme, une mutation éthique considérable en passant de « la condition pécheresse de l'homme » à un « humanisme optimiste ». Ainsi, la vision personnaliste du socialisme s'inscrit dans un courant de dépassement des apories de la modernité qui, entre les personnes et la collectivité, s'exerce à « dépasser les limites du traditionnel et du moderne en proposant une synthèse originale et audacieuse »⁷⁸.

2.2- Un nouvel humanisme

Le père Georges-Henri Lévesque, fondateur de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval en 1938, donna le ton à la tradition sociologique qui allait suivre en évoquant « notre maître, l'avenir » au commencement de son premier cours. De toute évidence, c'était là une réplique directe au fameux « notre maître, le passé » de Lionel Groulx. L'École des sciences sociales, qui allait devenir la Faculté des sciences sociales en 1948, serait résolument

⁷⁵ Meunier et Warren (2002). p.77.

⁷⁶ Meunier et Warren (2002). p.76.

⁷⁷ Meunier et Warren (2002). p.79.

⁷⁸ Meunier et Warren (2002). p.82.

ournée vers l'avenir, vers le progrès, quitte à bousculer les thèmes dominants qui occupent les élites au pouvoir.

Rétrospectivement, l'impulsion initiale donnée par Lévesque à la sociologie lavalloise apparaît bel et bien imbibée de l'éthique propre au personnalisme chrétien. Face aux nouveaux défis ainsi qu'aux transformations sociales et économiques qui apparaissent de plus en plus nettement dans les années 1930, il est urgent de s'intéresser au progrès, « c'est-à-dire la marche en avant »⁷⁹. Pour Lévesque, les transformations du monde engendrées par la technique sont inévitables, et se faisaient, à son époque et selon lui, sans les chrétiens, c'est-à-dire contre eux. À sa façon, son œuvre au sein de l'Université Laval était justement une tentative de remédier à cet état de fait en incitant les chrétiens à passer de la réaction à l'action. C'est qu'il fallait insuffler, à travers ses changements inévitables, une nouvelle « ferveur évangélique » promouvant un « grand idéal d'humanisme chrétien »⁸⁰.

Certes, pour Lévesque, on trouvait une variété considérable de définitions, parfois contradictoires, en ce qui a trait à l'humanisme en éducation. Relativement à cela, on peut dénombrer trois traditions principales : l'humanisme comme philosophie des humanités, l'humanisme comme métaphysique de l'homme et l'humanisme comme attitude humaine. L'humanisme comme philosophie des humanités s'inspire largement de l'Antiquité gréco-latine, au point d'en être réduit concrètement à une stricte mimétique des modèles antiques. Bien que Lévesque soit lui aussi admiratif des humanités classiques, elles sont désormais le siège d'une rigidité qui ne cadre plus avec notre époque, d'où ce verdict sur la question : « au XXe siècle, un esprit vraiment cultivé doit avoir remué d'autres terres que celles où

⁷⁹ Warren (2003). p.250.

⁸⁰ Warren (2003). p.250.

fleurissent les humanités gréco-latines »⁸¹. L'humanisme comme métaphysique de l'homme fut l'idéal qui anima les hommes de sciences durant la Renaissance. Se détournant de Dieu, ce type d'humanisme fait de l'homme « la mesure de toute chose », et ce, pour mieux s'éloigner de la dépendance théologique qui aurait prévalu à l'époque du Moyen-Âge. Pour le chrétien, de toute évidence, ce type d'humanisme est résolument incompatible avec la foi et refermerait, selon Lévesque, « l'homme sur lui-même »⁸².

Ces deux traditions, humanisme classique et humanisme de la Renaissance, apparaissent tantôt insuffisantes, tantôt inadaptées aux défis de notre époque, dira le père Lévesque. C'est pourquoi il plaide en faveur de la dernière tradition de sa typologie, soit l'humanisme comme attitude humaine. En effet, afin de promouvoir un humanisme véritablement universel, celui-ci doit d'abord se définir « comme une attitude de l'âme selon laquelle on considère l'homme comme le centre d'intérêt de son esprit et le principal objet de la sympathie de son cœur »⁸³. Si de prime abord cette conception humaniste paraît tout entière centrée sur l'homme, il faut spécifier qu'il ne fait pas de ce dernier le « centre absolu et exclusif de l'univers »⁸⁴. Cet humanisme observerait une certaine flexibilité, se laissant la possibilité de voir en l'homme un centre relatif, intermédiaire. De tel sorte que « l'anthropocentrisme qu'il représente implique la possibilité d'une ouverture non seulement sur tout ce qui est humain, mais aussi sur tous les êtres avec lesquels l'homme est en relation, Dieu compris. »⁸⁵. Poursuivant, Lévesque témoigne ouvertement de sa conception pluraliste du réel :

⁸¹ Lévesque, Georges-Henri. 1952. « Humanisme et sciences sociales » dans Gagné, Gilles et Jean-Philippe Warren. 2003. *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. p.155.

⁸² Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.156.

⁸³ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.157.

⁸⁴ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.157.

⁸⁵ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.157.

Seul un aussi large humanisme permet, que dis-je, appelle un dialogue efficace entre les hommes, quelles que soient leurs idées philosophiques et religieuses, ou leurs options politiques, et favorise dans un monde que tant de chose par ailleurs tendent à diviser, la coexistence pacifique et sainement émulative de formes de culture et civilisations diverses. Il s'incarne en un pluralisme qui assure à toutes les familles spirituelles et politiques la liberté qui fonde leur respect mutuel et favorise leur indispensable amitié »⁸⁶.

Ce nouvel humanisme est donc à la fois « tout centré sur l'homme », mais aussi « centré sur tout l'homme ». C'est dire qu'il s'intéresse à tout ce qui valorise l'être humain : la santé physique, la prospérité matérielle et, bien sûr, « son âme spirituelle ». L'humanisme ainsi entendu est donc une sorte de quête vouée à l'épanouissement intégral de l'homme, là où ce dernier « doit rester ouvert sur l'infini, le mystère, l'éternité, Dieu »⁸⁷. Enfin, cet humanisme est surtout « centré sur tout homme », ce qui ferait de lui selon Lévesque un humanisme authentiquement démocratique dont les valeurs de culture et les bienfaits de la civilisation doivent profiter à l'humanité tout entière sans exception.

Voilà une forme d'humanisme qui ne peut déboucher que sur le social : « comment pourrait-il en être autrement puisque l'homme est naturellement un animal politique et que la société de ses semblables est son habitat normal? »⁸⁸. Et les sciences sociales, en faisant de la primauté de l'homme leur principale visée au sein d'une hiérarchie des valeurs, se mettent évidemment au service de l'homme en étudiant les problèmes sociaux et en cherchant à les résoudre. C'est par l'élaboration de techniques scientifiques appropriées « aux situations différentes des groupes humains » que naîtront « des moyens efficaces de pénétration de l'humanisme dans toutes les classes de la société »⁸⁹.

⁸⁶ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.157.

⁸⁷ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.157.

⁸⁸ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.158.

⁸⁹ Lévesque (1952) dans Gagné et Warren (2003). p.161.

2.3- Ruptures idéologiques avec « l'intelligentsia clérico-nationaliste »

Avec Lévesque et sa conception d'un humanisme renouvelé, il paraissait urgent pour la sociologie lavalloise, dans la période de l'après-Deuxième Guerre mondiale de se distancier de la sociologie doctrinale, cette dernière étant toujours plus soucieuse de philosophie que de science, embrassant ouvertement la doctrine sociale de l'Église catholique⁹⁰. La sociologie lavalloise consommera donc un certain nombre de ruptures avec la sociologie pratiquée jusqu'alors par l'intelligentsia clérico-nationaliste. En effet, « du corporatisme on passait à un certain socialisme; de la foi nationaliste on passait au fédéralisme; l'insistance sur l'idée d'ordre cédait la place à une insistance sur la personne »⁹¹.

Concernant le passage du corporatisme au socialisme, il faut dire d'emblée que la sociologie doctrinale voyait dans la société canadienne-française deux grandes classes sociales : une élite, bien au fait des techniques provenant de la société américaine, et une masse paysanne qui, repliée sur la terre et l'agriculture, se trouvait à l'abri du mouvement de dépersonnalisation moderne. L'élite s'occuperait donc de l'économie et de l'industriel, là où le peuple serait le « réservoir des forces de la nation et le gardien des traditions ancestrales »⁹². Pour la sociologie lavalloise, c'était plutôt la situation contraire qui prévalait dans la période d'après-guerre, période où le peuple canadien-français s'enrôlait massivement dans les usines et les manufactures, augmentant de fait la population urbaine et rendant de plus en plus caduque l'utopie agriculturiste de la campagne propre à la sociologie doctrinale. L'élite, quant à elle, était « détachée des réalités concrètes, trompée par ses représentations idéologiques » et « inauthentique dans ses valeurs »⁹³.

⁹⁰ Warren (2003). p.181.

⁹¹ Warren (2003). p.251.

⁹² Warren (2003). p.251-252.

⁹³ Warren (2003). p.252.

C'est que la doctrine corporatiste dans les décennies d'avant-guerre prévalait chez les sociologues catholiques, qui envisageaient une utopie sociale égale à cette doctrine : celle d'une concertation par le haut des différents groupes d'intérêts en vue d'établir une société plus organique, où chacun a son rôle à jouer au sein d'une organisation sociale hiérarchisée. De toute évidence, cette utopie sociale s'évanouira à mesure que furent discrédités les régimes autoritaires, voire fascisants d'Europe (l'Italie de Mussolini, la France de Pétain, l'Espagne de Franco, etc.) qui croyaient eux aussi à la doctrine corporatiste. Dans le monde occidental, la période d'après-guerre consacrait l'avènement du keynésianisme économique et de l'intervention sociale relative à la social-démocratie. Cela aura une grande influence sur les milieux de l'avant-garde catholique, notamment, en ce qui concerne le Québec, chez les adeptes de la philosophie personnaliste qui allaient bientôt épouser un certain socialisme conforme aux idées en vogue de son époque.

Les mouvements ouvriers deviendront centraux dans le discours de la sociologie d'après-guerre, la classe ouvrière allant « jusqu'à remplacer le groupe national dans la définition de soi de la société canadienne-française »⁹⁴. En effet, le national était associé au discours déphasé des élites, alors que le caractère ouvrier du peuple renvoyait davantage à une réalité empirique. Ainsi, les forces du changement semblaient résider dans la classe ouvrière et dans un certain discours socialiste qui promouvait ses intérêts :

Les luttes sociales-ouvrières s'étaient substituées aux luttes sociales-nationales, les sociologues associant désormais le nationalisme non seulement à un discours recouvrant les intérêts de classe de la petite-bourgeoisie, mais à un empêchement de communier à une fraternité internationale. Ils se rendaient compte que le prolétaire de Toronto était, par intérêt de classe, plus solidaire du manoeuvre de l'Est de Montréal que ce dernier ne l'était par solidarité nationale, d'un patron d'industrie francophone⁹⁵.

⁹⁴ Warren (2003). p.255.

⁹⁵ Warren (2003). p.256.

À mesure que se forgeait, chez les sociologues de Laval, l'idée selon laquelle une nouvelle conscience de classe devait advenir au sein la classe ouvrière, la teneur de celle-ci leur apparaissait d'emblée comme devant être transnationale et fédéralisante. Transnationale, puisque le capital n'a pas de frontière, tout comme la solidarité ouvrière ne devrait pas en avoir. Fédéralisante, parce que l'État fédéral, contrairement à l'État québécois, s'était grandement développé et centralisé pendant et après la guerre, si bien, qu'il semblait constituer le moyen par excellence du déploiement de ce nouveau socialisme en gestation.

Cette nouvelle tendance au fédéralisme n'empêchait pas non plus les sociologues de Laval d'être de fervents patriotes canadien-français. En fait, ils en avaient plutôt envers le nationalisme de la sociologie doctrinale, le nationalisme de type groulxien, perçu comme étant ethnocentrique, dogmatique et embourbé dans l'idéologie de survivance. Pour eux, encore, le nationalisme était indissociable d'un peuple replié sur soi, d'une certaine mentalité de tribu, désireuse d'élever autour d'elle un « mur de Chine politique, religieux et linguistique »⁹⁶. L'heure était désormais à l'universalisme, aux grands ensembles, lesquels présideraient à la découverte d'une conscience planétaire. Plus encore, le nouveau fédéralisme qui s'imposait à travers l'interventionnisme et la centralisation d'après-guerre apparaissait aux intellectuels de Laval comme rationnel et irréversible, à tel point qu'il ne restait plus qu'au Québec la perspective de l'intégration lucide à la fédération canadienne⁹⁷.

Au fédéralisme lucide et au socialisme s'ajoute aussi le passage de l'insistance sur l'idée de l'ordre à celle du primat de la personne. Dans un tel contexte, l'idée même de démocratie semblait reposer sur le caractère irréductible et insubordonnable de la personne. C'est qu'en ce sens, la société n'apparaissait pas à la sociologie

⁹⁶ Warren (2003). p.266.

⁹⁷ Warren (2003). p.270.

d'après-guerre comme un tout formé de personnes, mais voyait au contraire la société comme étant une partie de la personne et cette dernière comme un tout. La personne n'est donc plus envisagée dans une perspective déterministe, mais bien comme prenant part à une course existentielle dont découle une « soif inextinguible de dépassement », une « liberté inaliénable » conditionnant « un besoin de création incessant »⁹⁸.

2.4- De Chicago à Québec. L'influence de la sociologie américaine dans la consolidation de l'École de Laval.

Nous l'avons vu précédemment : à la sociologie doctrinale se succèdera la sociologie de Laval au milieu du 20^e siècle. Certes, on peut croire à première vue que cette évolution n'est due qu'à un changement d'idéologie et de discours, relatif aux ruptures engendrées avec l'intelligentsia clérico-nationaliste. Or, ce n'est là qu'un aspect de la chose puisqu'il s'agit aussi, d'un point de vue sociologique, d'un changement de méthodes et de démarches de recherche. En ce sens, force est de constater qu'entre toutes les influences qui auront présidé à l'élaboration de la sociologie d'après-guerre, la sociologie américaine, notamment la sociologie de Chicago dont nous avons traité précédemment, aura à Laval une influence considérable. L'École des sciences sociales de Laval, sous l'égide du père Georges-Henri Lévesque, pratiquera en effet une politique d'implantation de ses meilleurs étudiants dans des universités de prestige européennes et américaines en leur octroyant des bourses complémentaires et une promesse d'embauche comme professeur à leur retour à l'Université Laval.

Jean-Charles Falardeau, premier directeur laïc du Département de sociologie de l'Université Laval, premier professeur de carrière possédant une formation entière en

⁹⁸ Warren (2003). p.271.

sociologie et à enseigner dans une université québécoise francophone, importera, en quelque sorte, la sociologie de Chicago à Laval⁹⁹. C'est que, pour nos sociologues lavallois, la sociologie québécoise était pratiquement inexistante à l'époque, hormis les quelques parcelles défrichées par Léon Gérin, Raoul Blanchard, Esdras Minville ainsi que par les sociologues américains Everett C. Hugues et Horace Miner. Pour eux, encore, l'idéologie nationaliste-traditionnaliste avait depuis trop longtemps occupé toute la place de la science, conditionnant, selon Fernand Dumont, une certaine « tentation du vide idéologique » et la quête « d'une conscience objective »¹⁰⁰. La recherche positive, axée sur la factualité pure, devenait donc le seul recours possible pour nos sociologues lavallois, qui se donnaient pour mission de définir « par une étude minutieuse et méthodique du réel, une nouvelle « conscience de soi » de la population canadienne-française »¹⁰¹. Selon Jean-Philippe Warren,

La pensée sociale de l'Église et le nationalisme, en cessant de mordre sur la réalité canadienne, en devenant des mythes intangibles et abstraits, s'éloignaient insensiblement de la réalité vécue et créaient par le fait même un décalage injustifiable entre la rhétorique officielle et les situations réelles dans lesquelles se débattait la masse des habitants¹⁰².

C'est donc incontestablement l'idée d'un décalage culturel ou « cultural lag », idée empruntée à l'École de Chicago, qui amènera les sociologues de Laval à vouloir résorber le fossé entre la réalité quotidienne du peuple et le discours officiel des élites. La sociologie paraissait l'instrument par excellence de cette mission devant faire correspondre discours et idéologie, là où cette dernière signifiait pour nos protagonistes « un instrument d'analyse positive de la société canadienne-française emportée par l'irrésistible poussée d'une modernité sans frontières »¹⁰³.

⁹⁹ Gagné, Gilles et Jean-Philippe Warren. 2003. *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. p.163.

¹⁰⁰ Dumont, Fernand. 1971. *La vigile du Québec*. Montréal : HMH. p.35-36.

¹⁰¹ Warren (2003). p.285.

¹⁰² Warren (2003). p.285.

¹⁰³ Warren (2003). p.286.

C'est dire en quelque sorte que l'École de Laval fut une sorte de mouvement social, ou plutôt un mouvement de recherche social qui, à partir d'une méthodologie systématique et de recherches empiriques, de concepts et de cadres théoriques largement inspirés de l'École de Chicago, cherchera à dégager « le sens de l'évolution récente du Canada français en s'émancipant de toute idée *a priori* »¹⁰⁴. Il devenait spontanément urgent, dans de telles circonstances, de se mettre à cartographier le réel pour que s'effectue cette mise en lumière du social qui auparavant était entravée par le caractère opaque de l'idéologie. Il faudrait donc faire de ce réel un laboratoire social à grande échelle afin de comprendre la dynamique animant les différents milieux sociaux : ce que l'École de Laval ne tarda pas à faire de la Ville de Québec. Dans les années 1940, peu après l'ouverture de l'École des sciences sociales, on confia à Everett C. Hugues, professeur invité à l'Université Laval en provenance de l'Université de Chicago, la rédaction d'un *Programme de recherches en sciences sociales pour le Québec*¹⁰⁵.

Hugues exhortait ses collègues de Québec à l'étude de la famille et de la paroisse relativement à leurs fonctions institutionnelles respectives, pour ensuite les inciter à mettre de l'avant « des études empiriques sur la situation et les problèmes particuliers de la région urbaine de Québec »¹⁰⁶. Outre les suggestions directes de Hugues, les jeunes professeurs de l'Université Laval reprendront une partie de son travail théorique concernant la désorganisation sociale et l'adaptation de la conscience collective face aux phénomènes d'urbanisation et d'industrialisation. Selon Hugues, l'évolution de l'ensemble des sociétés du continent suivait trois stades historiques : rural traditionnel, frontière de colonisation, urbain et industriel¹⁰⁷. Dans

¹⁰⁴ Warren (2003), p.286.

¹⁰⁵ Warren (2003), p.286-287.

¹⁰⁶ Warren (2003), p.287.

¹⁰⁷ Hugues, Everett C. 1943. *Rencontre de deux mondes. La crise de l'industrialisation du Canada français*. Montréal : Boréal Express.

une même perspective teintée d'évolutionnisme s'ouvrira un débat majeur dans l'histoire de la sociologie québécoise : celui de la division entre *folk society* et *urban society*.

Cette division, empruntée à Robert Redfield, autre sociologue de Chicago, prendra tout son sens au Canada français dans les travaux d'Horace Miner et de Hugues. La société canadienne-française, caractérisée çà et là en comparaison avec des « peuples primitifs », se transformait néanmoins progressivement au contact du monde industriel¹⁰⁸. Hugues croyait que les institutions sociales du Canada français instaurent une logique culturelle fort peu adaptée aux exigences de l'urbanisation, du monde industriel et de ses aspects techniques, autant de phénomènes dont le plein déploiement étaient inévitables. En dernière instance, Hugues faisait « découler les déboires économiques des Canadiens français d'une inadaptation à la logique du monde nouveau [comparant] le dynamisme anglo-saxon au traditionalisme des institutions canadiennes-françaises »¹⁰⁹.

Dans les années 1940 et 1950, l'usage de la typologie *folk society /urban society* fera les beaux jours de l'École de Laval. Avec les travaux de Jean-Charles Falardeau, Fernand Dumont, Marcel Rioux et Léon Dion, l'idée d'un décalage culturel au Canada français, soit celle d'un déficit « d'adaptation de la conscience canadienne-française à la logique pragmatique américaine », sera amplement débattue dans le milieu des sciences sociales¹¹⁰. Pour le dire autrement, les Canadiens français étaient en état d'infériorité économique parce qu'ils n'abandonnaient que difficilement « les attitudes et les valeurs propres au monde traditionnel, renforçant davantage ainsi les structures mentales qui les tenaient éloignés du monde des

¹⁰⁸ Warren (2003), p.288.

¹⁰⁹ Warren (2003), p.288.

¹¹⁰ Warren (2003), p.289.

affaires »¹¹¹. En situant plus ou moins directement la logique pragmatique américaine comme étant la plus adaptée aux phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation, phénomènes considérés comme étant universels par les professeurs de Laval, ils semblent que ceux-ci ont, en quelque sorte, érigé par procuration la logique pragmatique américaine au rang de l'universalité.

Cette analyse, s'inscrivant dans une démarche culturaliste elle-même située dans le sillage de l'École de Chicago, perpétuera l'idée selon laquelle une réforme des mentalités doit être menée. Bien sûr, pour les sociologues de Laval, Falardeau à leur tête, la tâche de la sociologie était de décrire et expliquer le fonctionnement des groupes humains, lesquels constituent la société. Elle opère en dressant « l'architecture des sociétés pour en définir l'équilibre, les manques, et les ressources »¹¹². Cela effectué, la sociologie n'agit certes pas directement sur les structures sociales qu'elle croit défailantes, mais par la recherche et les conclusions qu'elle atteint, elle peut évidemment orienter l'action de la classe politique. Falardeau, en croyant en une université à laquelle incomberait « le difficile devoir de clarifier en quoi consiste le bien commun de la société canadienne-française, et réciproquement, en quoi doit consister l'attitude des citoyens vis-à-vis de ce bien commun »¹¹³, n'occupait-il pas une position savante intenable? Comme le spécifie Jean-Philippe Warren, il s'agit-là probablement d'une position « ne pouvant être défendue qu'en postulant le savant un être dont la raison s'est élevée au-dessus des contingences de l'histoire et des idéologies »¹¹⁴.

¹¹¹ Warren (2003), p.289.

¹¹² Warren (2003), p.294.

¹¹³ Falardeau, Jean-Charles. 1952. « Les universités et la société », dans *Mission de l'Université : Carrefour '52*. Montréal : Centre catholique des intellectuels canadiens. p.54.

¹¹⁴ Warren (2003), p.295.

2.5- Conclusion - De la tentation du vide idéologique à l'universalisation de la logique pragmatique américaine

Dans cette seconde partie, nous aurons tenté de mettre en lumière un certain récit relatif à l'institutionnalisation progressiste de la tradition sociologique relié à l'École de Laval. Partant de quelques arpens propres à la philosophie personnaliste, nous aurons vu comment ceux-ci se recomposaient dans un nouvel humanisme qui représentera autant de ruptures avec l'intelligentsia clérico-nationaliste de l'époque. Pour les jeunes intellectuels de renouveau catholique des années 1930, une crise de civilisation était annoncée en Occident, une crise spirituelle dont on pouvait voir les effets avec la montée du fascisme et la crise économique par exemple. Puisqu'il s'agissait d'une crise spirituelle, c'était bien en l'homme qu'il fallait trouver l'origine de ses propres maux. Il fallait se garder de ces réformes qui n'exigeaient de l'homme aucun effort personnel : il n'appartenait désormais qu'à lui de trouver en sa personne cette avenue spirituelle devant mener à une nouvelle attitude devant la vie. Cette nouvelle attitude devant la vie, exigeant de surcroît un certain sens de subversion des valeurs, fera nécessairement boule de neige en promulguant graduellement en tout lieu une sorte de révolution permanente, une révolution de l'ordre qui doit advenir dans le principe tout autant que dans son extension au monde réel et aux institutions. Au final, réalisme, antidéterminisme et propension à un certain socialisme constitueront autant de lignes directrices pour une philosophie personnaliste qui ne saurait s'admettre elle-même comme une doctrine unitaire à proprement parler.

Autant d'éléments qui inspireront Georges-Henri Lévesque, fondateur de l'École des sciences sociales de l'Université Laval, dans l'articulation d'un nouvel humanisme qui inspirera toute une génération de chercheurs. Ce dernier est un humanisme qui se veut « tout centré sur l'homme », mais surtout « centré sur tout l'homme » : sa santé physique, sa prospérité matérielle et bien sûr son âme spirituelle. Cela en fait donc un humanisme dit authentiquement démocratique dont les valeurs de culture et les bienfaits de la civilisation doivent profiter à l'humanité tout entière

sans exception, dévoilant ainsi les contours d'une mission civilisatrice. C'est donc par l'élaboration de techniques scientifiques adaptées aux problèmes sociaux des différents groupements humains que cet humanisme se répandra dans toutes les classes de la société. Il faut, enfin, noter trois points de convergences entre le personnalisme de Lévesque et le pragmatisme américain. De un, tous deux partagent une conception pluraliste du réel. De deux, l'idée d'une mission civilisatrice assortie d'une « destinée conquérante ». De trois, la certitude que cette mission civilisatrice s'accomplira à travers diverses techniques résolvant les problèmes sociaux dans une perspective globale d'ingénierie sociale.

Contextuellement, la sociologie lavalloise d'après-guerre consommera aussi un certain nombre de ruptures avec l'intelligentsia clérico-nationaliste associée à la sociologie doctrinale. S'articulant presque en antithèse des postulats premiers de la sociologie doctrinale, les sociologues lavallois en sont venus à plaider en faveur du socialisme, du fédéralisme et d'une insistance sur la personne par rapport aux doctrinaux qui chantaient encore les vertus du corporatisme, du nationalisme et d'une insistance sur l'idée d'ordre. Comme nous l'avons vu, le corporatisme cédera le pas au socialisme, sous le poids du keynésianisme économique et de la social-démocratie. Le nationalisme fera place au fédéralisme, puisque la solidarité ouvrière ne devait pas avoir de frontière et que l'État fédéral interventionniste, pleinement advenu durant la Seconde Guerre mondiale, semblait constituer l'instrument par excellence du changement à venir. On passait, enfin, d'une insistance sur l'idée d'ordre à une insistance sur celle de la personne et sur une certaine mystique qui lui est associée.

Si le personnalisme chrétien constitue vraisemblablement le point de départ de la trajectoire sociologique lavalloise, cette dernière advient pleinement à elle-même, pour ainsi dire lors de son contact avec l'École de Chicago et, par conséquent, avec l'esprit pragmatique qui l'anime. Jean-Charles Falardeau, premier directeur laïc du Département de sociologie de l'Université Laval, importera, en quelque sorte, les préceptes de la sociologie de Chicago à la suite de son séjour doctoral. Nos

sociologues lavallois, Falardeau à leur tête, allaient donc laisser l'idéologie nationaliste-traditionnaliste à elle-même en se vouant corps et âme à la recherche positive, seule avenue, pensaient-ils, vers l'avènement d'une conscience de soi objective pour la population canadienne-française. Plus encore qu'un accent porté sur la recherche positive et sur un regard objectif, Fernand Dumont dira de lui et de ses collègues de l'époque qu'ils n'étaient jamais bien loin d'une certaine « tentation du vide idéologique », une sorte d'idéologie de l'anti-idéologie, ou encore une idéologie de la sortie des idéologies.

L'idée de la quête d'une conscience objective pour le peuple canadien-français découlait en effet de la thèse du décalage culturel ou *cultural lag* propre à l'École de Chicago. Pour les sociologues de Laval, le peuple canadien-français entretenait une conscience de soi brouillée par des décennies de martelage de l'idéologie nationaliste-traditionnaliste de la part de ses élites. Car, en marge la mythologie d'un peuple chrétien vivant d'agriculture à l'abri de la modernité, s'amorçait un mouvement d'urbanisation et d'industrialisation qui mettait de l'avant une réalité ouvrière de plus en plus prégnante dont faisait fit l'intelligentsia clérico-nationaliste. Avec la sociologie de Chicago, dans une démarche à la fois culturaliste et évolutionniste, nos lavallois n'hésitaient pas à comparer la société canadienne-française avec la société américaine, tout en voyant cette dernière comme définissant le sens d'un progrès universel de par ses processus d'urbanisation et d'industrialisation. Si les Canadiens français étaient en état d'infériorité économique, cela était dû à une mentalité traditionnelle qui les tenait éloignés du monde des affaires et qui, plus globalement, les rendait inadaptés par rapport à la logique pragmatique américaine qui définissait rien de moins que le sens du progrès universel.

De par l'apport de la sociologie de Chicago, la sociologie lavalloise et Jean-Charles Falardeau, à plus forte raison, envisageaient donc pour le sociologue une tâche prométhéenne : celle de devoir clarifier ce qu'est le bien commun, ainsi que d'inculquer à ses concitoyens cette définition bien comprise de ce dernier. Ici, guère

de doute possible : le bien commun des Canadiens-français passait par une réforme des mentalités. Une réforme se traduisant par une adaptation à la logique pragmatique américaine de résolution de problèmes dans une perspective d'ingénierie sociale. C'est au sein de cette logique dite implacable que figuraient les ruptures susmentionnées d'avec le discours de l'intelligentsia clérico-nationaliste. Pour utiliser une image aujourd'hui bien connue, c'est au nom du progrès universel que, d'une société prise dans la « Grande noirceur », nous devons embrasser les lumières du fédéralisme, du socialisme ainsi que de l'idée d'insistance sur la personne.

CHAPITRE III

L'ÉCOLE DU RAPPORT PARENT, OU LA SYMBOLIQUE DU DÉTOURNEMENT

L'heure est venue, pour une nouvelle petite bourgeoisie nationaliste, recrutant ses membres chez des diplômés universitaires ou des praticiens des affaires, d'amorcer cet aggiornamento qu'on a appelé Révolution tranquille, de faire la paix entre les Canadiens français et le monde industriel, de guérir la schizophrénie de notre société.

Jean-Jacques Simard

3.1- Du nationalisme canadien-français au nationalisme québécois, de la survivance à la modernisation.

Le récit est connu : en 1960, le Parti libéral du Québec, sous l'égide de Jean Lesage, sonne le coup d'envoi de la Révolution tranquille. D'emblée, le discours révolutionnaire tranquille s'articule à même un nationalisme peu connu, mais déjà ressenti des Québécois de l'époque. « Maîtres chez nous », le slogan libéral des élections de 1962 visant à nationaliser l'hydro-électricité, résumait avec justesse ce néonationalisme. Bien entendu, la nationalisation de l'hydro-électricité aurait des effets bénéfiques indéniables sur le plan pratique pour le peuple québécois, mais il y avait aussi une dimension proprement existentielle associée à ce slogan. Pour Jean Lesage, il ne s'agissait de rien de moins que de « rendre au Québec ce qui appartient

au peuple du Québec »¹¹⁵. C'était, plus encore, une démarche empressée qui ralliait les Canadiens français du Québec dans un esprit de reconquête d'eux-mêmes, et ce, selon la formule de Gérard Bergeron, « après deux siècles de patience »¹¹⁶.

Voilà un nationalisme qui avait bien peu en commun avec celui qui prévalait à l'époque du gouvernement de Maurice Duplessis, celui-là même que les sociologues de Laval critiquaient sans ménagement. Pourtant, cela n'empêchait pas ces deux nationalismes, liés en apparence sous le signe de la rupture, de s'emboîter dans une certaine continuité. À la volonté de survivance succédait celle de l'épanouissement collectif, là où l'on passait d'un processus de conservation à un processus de modernisation¹¹⁷. Cette volonté de réforme portée par une certaine charge existentielle s'étendra rapidement dans les domaines social, économique, culturel et politique. Pour marquer ce passage, la Province de Québec devient l'État du Québec, là où l'administration publique se déploie dans différents secteurs auparavant occupés par l'Église : la santé, l'éducation, les services sociaux, etc. Car l'État du Québec se sécularise, tout en augmentant son rôle dans différents domaines de la vie des Québécois. Il fait, en somme, ce que l'État fédéral a fait dans la période d'après-guerre, il y a à peine une décennie plus tôt, en amorçant sa reconversion sur le mode de l'État-providence. Cela s'effectuait en outre et parallèlement à une mutation identitaire chez les Canadiens français du Québec. En effet, ceux-ci se conçoivent de plus en plus comme des Québécois, soit comme une majorité au sein de l'État du Québec, et non plus comme une minorité canadienne-française au sein de la fédération canadienne.

¹¹⁵ 1962. « Maîtres chez nous » (discours du 14 novembre 1962). *Les archives de Radio-Canada*. En ligne : http://archives.radio-canada.ca/politique/partis_chefs_politiques/clips/14280/ (page consultée le 16 octobre 2014)

¹¹⁶ Bergeron, Gérard. 1967. *Le Canada français après deux siècles de patience*. Paris : Seuil.

¹¹⁷ Monière, Denis. 2001. *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal. p.10.

La Révolution tranquille se définit aussi avec l'essor d'après-guerre de la classe sociale qui la porte : la classe moyenne. Comme le spécifie en la matière Hubert Guindon, « l'idéologie qui a unifié la nouvelle classe moyenne a été et demeure l'acceptation dynamique de la modernisation »¹¹⁸. D'où une certaine inclinaison envers la culture américaine : « au lieu de craindre les effets assimilateurs de cette culture, [la nouvelle classe moyenne] admirait ses fondements techniques et scientifiques et trouvait dans la société américaine le modèle de modernisation qu'elle souhaitait implanter au Québec »¹¹⁹. Dans le contexte immédiat d'après-guerre, le thème de la modernisation était principalement présent dans le sillage idéologique de l'École de Laval. Fidèle à son penchant modernisateur, la classe moyenne émergente s'alliera çà et là avec les tenants de l'idéologie lavalloise, sans vraiment adhérer à sa ferveur fédéraliste et à ses velléités centralisatrices. Ainsi, sans être fédéraliste, elle était néanmoins hostile au nationalisme traditionnaliste canadien-français qu'elle voyait comme un empêchement considérable à la modernisation.

En ce sens, la classe moyenne émergente voyait bien que la défense de ses intérêts et son expansion future passaient par une prise de pouvoir éventuelle. Depuis un certain temps à l'époque, cette classe moyenne commençait à fréquenter les sciences sociales, humaines, biologiques et économiques. Les grandes bureaucraties constituaient les principaux lieux où elle pouvait faire valoir ses compétences nouvellement acquises, tout en constatant que les phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation ne suffiraient pas non plus à garantir l'expansion de telles bureaucraties en sa faveur¹²⁰. De plus, au royaume de la petite entreprise qu'est le Québec, les organisations bureaucratiques sont trop petites et spécialisées pour permettre à la classe moyenne une mobilité professionnelle ou la possibilité d'obtenir

¹¹⁸ Guindon, Hubert. 1990. *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*. Montréal : Saint-Martin. p.86.

¹¹⁹ Guindon (1990). p.87.

¹²⁰ Guindon (1990). p.90.

des promotions en montant les échelons hiérarchiques. Le financement public et l'expansion des services de l'État devenaient donc pour eux le moyen par excellence de promouvoir à la fois leurs intérêts de classe et l'idée de modernisation.

Cependant, bien vite, la classe moyenne canadienne-française se rend bien compte que le gouvernement fédéral comme organisation politique était un instrument que « les Canadiens anglais s'étaient ethniquement approprié comme l'instrument de leur idéal et de leurs intérêts nationaux »¹²¹. En d'autres termes, collaborer comme minoritaire dans une telle organisation politique, c'était se condamner à ne pas recevoir sa juste part et à être perçu par le reste du Canada comme un fardeau¹²². Ce diagnostic lucide était aussi celui du néonationalisme qui émergera au milieu des années 1950 avec les tenants de l'École historique de Montréal : les historiens Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet. Ces derniers intellectualiseront le goût d'un renouveau nationaliste expurgé des mythes du nationalisme canadien-français, soit : « l'agriculturisme ou la glorification de la vie rurale, le messianisme ou l'idée que les Canadiens français avaient une mission spirituelle en Amérique du Nord et l'anti-étatisme ou la méfiance conservatrice à l'égard des entreprises socioéconomiques dont l'État était maître d'œuvre et propriétaire »¹²³.

Il va de soi que ce néonationalisme viendra séduire la classe moyenne, là où il paraît soudainement compatible à son idéologie de modernisation. Nationalisme et poussée modernisatrice apparaissent donc tel le couple gagnant qui permettra à la classe moyenne de repousser les limites structurelles freinant son essor dans une stratégie à deux volets : « (1) La transformation bureaucratique des institutions traditionnelles et (2) la réaffirmation de son identité linguistique [élargissant] son

¹²¹ Guindon (1990). p.89.

¹²² Guindon (1990). p.89.

¹²³ Guindon (1990). p.89.

espace linguistique et le champ de sa compétence ethnique, [accroissant] du même coup ses débouchées professionnelles »¹²⁴.

3.2- La sous-scolarisation et l'infériorité économique des Canadiens français du Québec

La Commission Parent s'inscrit sans l'ombre d'un doute dans une série de grandes commissions d'enquêtes qui posent chacune à leur manière la question de l'avenir des Canadiens français comme nation au sein de la fédération canadienne, la quête de l'égalité entre les deux peuples fondateurs sur laquelle repose leur adhésion à cette dernière ainsi que leur refus nouveau de souscrire à leur condition héritée d'infériorité économique et politique. Pensons notamment à la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels (Rapport Tremblay, 1953-1956) ou encore, parallèlement à la Commission Parent, à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (Rapport Laurendeau-Dunton, 1963-1970).

Dans le contexte de l'émergence d'un nationalisme de modernisation que nous avons défini précédemment, la Commission Parent se posait la même question quant à l'avenir des Canadiens français du Québec et désirait justement faire corps avec cette nouvelle volonté de dépassement de leur condition héritée en explorant de nouvelles avenues en éducation. Dans le cas présent, de toute évidence, le problème de sous-scolarisation apparaissait comme « une menace dramatique pour la prospérité et la préservation de l'identité québécoise »¹²⁵.

En effet, à conditions socio-économiques comparables, 13% des Canadiens français atteignaient la 11^e année contre 36% chez les Canadiens anglais du

¹²⁴ Guindon (1990), p.90.

¹²⁵ Corbo, Claude. 2002. *L'éducation pour tous. Une anthologie du Rapport Parent*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal. p.16.

Québec¹²⁶. Cette disparité était encore plus frappante relativement à la fréquentation universitaire : 3% des Canadiens français la fréquentait contre 11% chez les Canadiens anglais¹²⁷. En 1960, en comparaison avec les Noirs américains, les Canadiens français de 25 à 29 ans détenaient en moyenne 9,8 années de scolarité contre 10,8 chez ce premier groupe¹²⁸. De plus, un Canadien français gagnait en moyenne 52% du salaire d'un Canadien anglais au Québec, alors que les Noirs américains gagnaient en moyenne 54% du salaire des Blancs américains¹²⁹.

En ce sens, les travaux de la Commission Parent s'inscrivaient tel un volet, peut-être le principal volet, d'ailleurs, d'une entreprise plus vaste de redressement national via un nationalisme de modernisation :

L'avenir culturel et socio-économique du Québec, c'est-à-dire sa volonté non pas seulement de survivre, mais surtout de grandir et de réaliser les aspirations qui sont aujourd'hui les siennes, reposent en grande partie sur le système d'éducation qu'il se donnera. Les Canadiens français doivent plus que jamais se rendre compte que c'est en unifiant leurs efforts dans cette direction qu'ils se rendront eux-mêmes capables d'occuper la place qui leur revient et qu'ils réclament, au Québec¹³⁰.

3.3- Entre pragmatisme et personnalisme. La trajectoire sociologique de Guy Rocher comme témoin de l'idéal révolutionnaire tranquille.

Plus tôt dans notre exposé, nous avons vu sous quelle forme se décline la synthèse entre pragmatisme américain et personnalisme au sein de l'École de Laval. Cette dernière était à la fois fédéraliste, pragmatiste et personnaliste. Or, comme l'affirme Hubert Guindon, la génération suivant le triomphe momentané de

¹²⁶ Corbo (2002). p.16.

¹²⁷ Corbo (2002). p.16.

¹²⁸ Fortin, Pierre. 11 mai 2010. « La Révolution tranquille : où étions-nous, qu'avons-nous accompli, que nous reste-t-il à faire? ». Conférence présentée dans la série *La Révolution tranquille : 50 ans d'héritages* à la Grande bibliothèque. En ligne : <http://www.economistesquebecois.com/files/documents/at/35/txt-membres-du-cpp-pierre-fortin-11-mai-2010.pdf> (page consultée le 17 octobre 2014) p.2.

¹²⁹ Fortin (2010). p.2.

¹³⁰ Corbo (2002). p.313.

l'idéologie de Laval prendra part à un contexte où modernisation et nationalisme formeront le nouveau consensus émergent. La volonté de modernisation, toujours sous l'égide du pragmatisme américain hérité de l'École sociologique de Chicago, commandera à cette génération d'investir l'État québécois afin de promouvoir leurs intérêts professionnels et financiers. Rapidement, encore, c'est de par ce consensus qu'émergera le néonationalisme de l'École historique de Montréal. Au fur et à mesure que se répandra ce néonationalisme, le nationalisme passe de circonstanciel et instrumental (nécessité pour les élites d'investir l'État du Québec pour ces intérêts) à identitaire et intrinsèque. En l'espace de quelques années, la génération post-Laval se présentera comme nationaliste, pragmatiste et personnaliste.

C'est dans ce contexte que s'inscrira donc le sociologue Guy Rocher, principal rédacteur du rapport Parent. Rocher obtiendra d'abord un diplôme en sociologie de l'Université Laval (1950), pour ensuite aller obtenir un doctorat sous la direction du sociologue américain Talcott Parsons (1958) à l'Université Harvard¹³¹. À son retour, Rocher articulera lentement mais sûrement une pratique sociologique à son image. Son implication politique commencera en 1961 où il fut nommé à la *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*. Le rapport Parent, dont le tome final fut publié en 1966, fut finalement largement à l'image de Rocher et de sa trajectoire. Comme le rapport même, Rocher synthétisait donc en sa personne nationalisme, pragmatisme et personnalisme. C'est pourquoi, avant de traiter directement du rapport Parent, nous chercherons d'abord à voir ici comment ces trois influences s'articulent concrètement, voir organiquement au sein d'un même penseur. Car au-delà du rapport Parent comme construction de l'esprit, il existe ici une synthèse incarnée, plus charnelle de ces trois idéologies pouvant fournir un éclairage non-négligeable sur le sujet.

¹³¹ Rocher, François. 2010. *Guy Rocher. Entretiens*. Montréal : Boréal. p.8.

D'abord, comme une partie de sa génération, Rocher prend contact avec le nationalisme dans sa jeunesse en lisant *l'Action nationale*, les articles d'André Laurendeau et de François-Albert Angers et les ouvrages de Lionel Groulx et d'Esdras Minville¹³². Bien entendu, il s'agissait-là d'un nationalisme canadien-français, qui cherchait pour l'essentiel à obtenir l'égalité entre les deux peuples fondateurs, affirmant que le Canada appartenait autant aux Canadiens français qu'aux Canadiens anglais¹³³. Au fil de son cheminement qui le mènera à l'Université Laval, Rocher sera appelé à tempérer momentanément son nationalisme, considéré à Laval comme « une maladie infantile ou une faiblesse »¹³⁴. Le climat d'après-guerre est à l'internationalisme, vécu sur le plan religieux avec la pensée personnaliste de Teilhard de Chardin. L'Occident, abandonnant graduellement ses idées colonialistes et impérialistes d'alors, verse graduellement dans une conscience accrue des pays sous-développés et de la nécessité de leurs venir en aide.

Terminant ses études à l'Université Laval, le père Georges-Henri Lévesque proposa à Rocher une bourse d'étude afin d'aller étudier à l'Université Harvard. Suite à son cheminement doctoral à Harvard, comme le note le sociologue Jacques Beauchemin, Rocher aurait pu rester aux États-Unis, où il se sentait à l'aise¹³⁵. Or, il n'en fut rien. Et puisque charité bien ordonnée commence par soi-même, il reviendra au Québec pour éventuellement aider de son savoir sociologique à l'entreprise de « rattrapage » que fut la Révolution tranquille¹³⁶. Or, ne peut-on pas y voir ici à la fois

¹³² Rocher, Guy. 1989. *Entre les rêves et l'histoire. Entretiens avec Georges Khal*. Montréal : Vlb. éditeur. p.118.

¹³³ Rocher (1989). p.119.

¹³⁴ Rocher (1989). p.120.

¹³⁵ Beauchemin, Jacques. 2006. « Un interprète de la société québécoise » dans Saint-Pierre, Céline et Jean-Philippe Warren (dir.), *Sociologie et société québécoise. Présences de Guy Rocher*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal. p.41-42

¹³⁶ L'hypothèse que nous émettons à l'endroit du retour de Rocher comme personification de pragmatisme et de personnalisme tient à l'idée selon laquelle ce ne serait pas le Guy Rocher disciple de Talcott Parsons et du fonctionnalisme qui reviendrait au Québec, mais bien métaphoriquement

la symbolique d'un nationaliste revenu chez soi pour venir en aide aux siens, d'un personnaliste chrétien soucieux de surmonter le sous-développement des Canadiens français à la manière de l'entreprise missionnaire décrite plus haut, et de l'analyse propre au pragmatisme américain pour mener à bien cette entreprise de modernisation par voie d'ingénierie sociale?

Il va de soi que nous répondons par l'affirmative à une telle question, que nous intégrons cette idée à la thèse générale du présent mémoire, et ce, jusqu'à y voir l'intentionnalité même du rapport Parent. Nous le verrons dans les parties suivantes, à l'image du cheminement intellectuel de Guy Rocher et d'une partie de sa génération, le rapport Parent sera à la fois nationaliste de par son usage de l'État du Québec pour surmonter l'infériorité économique et culturelle des Canadiens français, pragmatique de par son usage de la sociologie à des fins d'ingénierie sociale et personnaliste en ce qu'il intègre un nouvel humanisme soucieux d'éradiquer la pauvreté et souhaitant l'épanouissement intégral de la personne.

3.4- La Commission Parent comme lieu de transit entre l'humanisme classique et le pluralisme culturel

Par-delà les différents volets de recommandations qui figureront dans le rapport Parent, il est important de comprendre que celles-ci tendent fortement à s'appuyer sur l'idée d'un humanisme renouvelé, agissant à la manière d'une sorte de pivot

parlant le premier Guy Rocher : celui ayant été formé à l'École de Laval. Autre façon de dire que Rocher, ainsi revenu au Québec, aurait retrouvé ses habitudes d'antan.

conceptuel¹³⁷. Il faut ici reconnaître en grande partie le nouvel humanisme que promouvait le père Lévesque dans les années 1950, un humanisme centré sur tout-l'homme, démocratique, ouvert au pluralisme culturel et à la modernité technique et scientifique. Sur le plan idéologique, il semblerait que les membres de la Commission soient tous plus ou moins liés par une profession de foi envers cet humanisme renouvelé. Une telle profession de foi, d'ailleurs, procédait d'une condamnation préalable du modèle traditionnel d'humanisme, l'humanisme des humanités ou l'humanisme classique, ce dernier étant globalement jugé comme « suranné, rétrograde, obsolète et perversi »¹³⁸.

Car l'idéologie primaire qui serait celle de la structure scolaire en vigueur serait « fondée sur les humanités gréco-latines » tout en étant « étroitement associée à l'idéologie religieuse dominante et à l'idéologie nationaliste qui lui est soumise »¹³⁹. Ainsi, c'est dire que l'humanisme classique, les idéologies religieuses et nationalistes forment la triade constituante d'une « idéologie globale de la conservation » propre au Canada français. Pour la Commission Parent, l'humanisme classique comme legs de la Renaissance des 15^e et 16^e siècles serait « trop univoque et trop exclusivement littéraire », là où le latin et littérature constitueraient « le monopole de la culture noble »¹⁴⁰. Or, ce vieil humanisme aurait pour défaut de s'adresser véritablement qu'à une minorité de la population de par son caractère élitiste. En conséquence, il faudrait lui opposer un nouvel humanisme, sensible au pluralisme culturel et à l'apport de la société technicienne¹⁴¹.

¹³⁷ Lenoir, Yves. 2005. « Le rapport Parent, point de départ de l'ancrage de l'école québécoise dans la logique anglophone nord-américaine ». *Revue canadienne de l'éducation*. Vol.28, no.4. p.645.

¹³⁸ Lenoir (2005). p.645.

¹³⁹ Lenoir (2005). p.645-646.

¹⁴⁰ Québec. 1964. *Rapport de la Commission sur l'enseignement dans la province de Québec* (tome 2). En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cia.com.rap3> (page consultée le 20 octobre 2014) p.28-29.

¹⁴¹ Québec (1964). p.29.

De par l'apport de la Commission Parent, on voyait donc se polariser deux philosophies de l'éducation : une axée sur *l'être* et l'autre sur le *faire*. Là où l'humanisme classique favoriserait *l'être* en visant « l'épanouissement de la personne humaine, assurant la transmission de l'héritage du passé et devenant le garant du maintien de la civilisation », la Commission Parent voyait « un monde radicalement changé sous l'effet de la science et de la technologie »¹⁴². On devait désormais penser une école qui faisait corps avec les aspects constitutifs de la société moderne : pluralisme culturel, matérialisme, valeurs individuelles et démocratiques, rationalité scientifique et laïcité. Autant de valeurs émergeant en parallèle avec les processus d'industrialisation et d'urbanisation, ce qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler les préceptes de l'École de Chicago et l'École de Laval.

En fait, ce qui se dessine de par le traitement de la question de l'éducation au moment de la Commission, comme le note Yves Lenoir, c'est un authentique conflit entre deux idéologies : « l'une déclinante et vacillante, l'autre émergente et conquérante, en accord avec les couches sociales revendicatrices en voie de prendre le pouvoir, qui met en question et condamne la précédente pour s'y substituer »¹⁴³. On voit ainsi la concordance entre le récit spécifique de Lenoir sur la question éducative et le récit plus général d'Hubert Guindon sur la Révolution tranquille. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'essor de la classe moyenne qui est ici en jeu, toujours constante, comme le notait Guindon, dans sa volonté inextinguible de modernisation et de recherche de l'efficacité.

La poussée de cette nouvelle élite composée de techniciens, d'ingénieurs, d'administrateurs, de professeurs et de fonctionnaires, se présentant comme l'avant-garde de la classe moyenne fait en sorte que le rapport Parent s'ancre dans une réalité sociologique mettant en lumière le caractère politique sous-tendu des débats sur

¹⁴² Lenoir (2005). p.648.

¹⁴³ Lenoir (2005). p.649.

l'éducation. Toute éducation dépend d'une option politique, nous dira en ce sens Lenoir, puisqu'elle est « directement influencée par le contexte social et idéologique dans lequel elle s'inscrit et c'est d'abord sur l'ensemble du système scolaire conçu – sur les politiques, sur les attentes et les finalités, sur les attitudes et les valeurs, sur la structure et le contenu du curriculum – que l'influence de l'idéologie dominante se fait sentir »¹⁴⁴.

Cette influence apparaît déterminante au sein de la Commission, où l'on favorisera en dernière instance un enseignement spécialisé se substituant à l'enseignement général et une culture générale dite de type pluraliste¹⁴⁵. Cette culture générale pluraliste intègre quatre univers de connaissances : les humanités, la science moderne, la technique et la culture populaire (notons que cette dernière se voit remplacée par les arts dans le quatrième tome du rapport Parent). Dans les faits, comme le note Marcel Rioux, les humanités et les arts n'ont guère été une préoccupation majeure pour les membres de la Commission Parent, lesquels se concentraient bien davantage sur les domaines scientifiques et techniques¹⁴⁶. C'est donc dire, en quelque sorte, que la Commission Parent était peut-être le maître-lieu du pluralisme culturel, mais que ce dernier occultait bel et bien une hiérarchisation implicite des quatre univers de connaissances mentionnés ci-haut, là où la science et la technique constitueront de fait ses préoccupations premières.

C'est dire que le rapport Parent, sous la bannière du pluralisme culturel qu'il qualifiait souvent de pluralisme humaniste, constitue le point de départ d'une rupture irréversible d'avec la tradition scolaire établie au cours du siècle précédent. On passe donc

¹⁴⁴ Lenoir (2005). p.650.

¹⁴⁵ Lenoir (2005). p.650.

¹⁴⁶ Rioux, Marcel. 1968. *La société, la culture et l'éducation. Rapport Rioux*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rim.soc> (page consultée le 22 octobre 2014) p.7-8.

d'une éducation scolaire qui avait la prétention de se fonder sur la recherche de sens et de s'appuyer sur la transmission de savoirs homologués découlant du système des disciplines scientifiques et de la culture véhiculée par les Humanités, à une éducation scolaire pragmatique tout orientée vers la fonction instrumentale, mais à laquelle on a rattaché tout aussi idéologiquement au départ la même recherche de sens¹⁴⁷.

Or, cette recherche de sens nous rappelle grandement le romantisme utilitaire de William James, conformément auquel compte avant tout le développement du savoir-faire : « ce qui rend libre n'est pas directement lié aux connaissances, mais à la capacité d'agir dans et sur le monde. Éduquer revient alors à instrumenter dans un double sens, celui de la pratique et celui des relations humaines et sociales »¹⁴⁸. En ce sens, nous semble-t-il, l'esprit du rapport Parent s'alimente grandement à même ce romantisme utilitaire. Un romantisme utilitaire qui, dans le contexte québécois de l'époque où l'on pose la question de l'éducation dans une intentionnalité nationaliste-réformiste, est susceptible d'être vu par plusieurs comme la substance précise de cette réforme des mentalités qui devait advenir chez les Canadiens français selon les intellectuels de Laval.

3.5- Rapport Rioux contre rapport Parent. De l'homme normal à l'homme normatif.

En 1968, Marcel Rioux critiquait, dans le rapport de la Commission sur l'enseignement des arts dans la province de Québec, la centration du rapport Parent sur les dimensions techniques et scientifiques et donc le caractère quelque peu frauduleux du pluralisme culturel dont il se faisait le porteur. En fait, c'est que Rioux voyait dans la mise en œuvre du rapport Parent une école adaptée aux besoins de la

¹⁴⁷ Lenoir (2005). p.656.

¹⁴⁸ Lenoir, Yves. 2002. « Les réformes actuelles de la formation à l'enseignement en France et aux États-Unis : éléments de mise en perspective socio-historique à partir du concept d'éducation ». *Revue suisse des sciences de l'éducation*. Vol.24, no.1. p.101.

société industrielle : « rationalité, individualisme et spécialisation fonctionnelle »¹⁴⁹. Comme Rioux le soulignait, « Au moment où le rapport Parent était publié et mis à exécution, la société québécoise, à cause des retombées technologiques et économiques que lui apporte son voisin américain, était en passe d'entrer dans la phase postindustrielle de son développement »¹⁵⁰. Accorder l'école québécoise à la société industrielle avait été nécessaire, mais, en 1968, Rioux pense qu'il faut faire un effort supplémentaire de concordance avec les caractéristiques émergentes de la société postindustrielle.

Car la société industrielle était caractérisée essentiellement par trois phénomènes : l'accumulation des capitaux, accélération des avancées techniques et l'adaptation de la main-d'œuvre à ces deux premiers phénomènes. L'objectif principal de la société industrielle, objectif qui viendra bousculer et redéfinir la presque totalité des pratiques sociales, est évidemment la production de biens et de richesses. Les domaines de l'éducation et de la famille se sont transformés en conséquence afin d'introduire les individus dans ce système de production. Ce faisant, la grande majorité de la population devient graduellement assez familière avec les techniques et les connaissances que requérait ce mode de production¹⁵¹. Seule une élite plutôt restreinte recevait un enseignement moins utilitaire axé essentiellement sur les humanités classiques qui avaient pour fonction de « couler dans un moule intellectuel et moral unique ceux qui allaient former la classe supérieure de la nation »¹⁵².

¹⁴⁹ Rioux, Marcel. 1969. « L'éducation artistique et la société postindustrielle » dans Hamel, Jacques, Julien Forgues Lecavalier et Marcel Fournier. 2011. *La culture comme refus de l'économisme. Écrits de Marcel Rioux*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal. p.237.

¹⁵⁰ Rioux (1969). p.237.

¹⁵¹ Rioux (1969). p.237.

¹⁵² Rioux (1969). p.238.

Ainsi, l'élite conservait ses codes culturels propres, reliés à la culture humaniste classique là où l'école venait assurer sa transmission. Cependant, il subsistait chez la classe ouvrière et la paysannerie d'importantes sous-cultures qui, agissant à la manière de cultures premières, conditionnaient encore fortement la mise en sens de l'expérience humaine par sa transmission au sein de la famille. Toujours selon Rioux, ces sous-cultures furent éventuellement mises à mal : « les processus cumulatifs (économie, science, technique) sur lesquels était fondée la visée et la pratique de la société industrielle ont pris tellement d'importance qu'ils ont érodé la culture première des classes sociales et renvoyé à la vie privée tous les processus non-cumulatifs (sensorialité, sensibilité, sensualité, spontanéité, art, moralité) »¹⁵³. La fonctionnalité devient ainsi un idéal qui pénétrera les relations sociales et les consciences en reconfigurant la société selon « les règles abstraites de la logique et de l'équilibre, et auxquelles les individus sont rattachés par des liens divers mais toujours à distance »¹⁵⁴.

Lorsque la société se reconfigure de la sorte, son type d'organisation inaugure de nouveaux besoins variant périodiquement de par les aléas du marché. Ces besoins façonneront premièrement en superficie le style de vie, l'habillement, les goûts et les habitudes de divertissement. Mais, tôt ou tard, ces forces affecteront inexorablement des aspects plus fondamentaux de la société tels que la structure de l'autorité dans la famille, ou le rôle des enfants et des jeunes adultes¹⁵⁵. Le développement de l'idéal de fonctionnalité en société en est donc venu à porter atteinte aux cultures premières, lesquelles conféraient à l'individu un univers de sens conditionnant les buts à atteindre en société¹⁵⁶. Avec l'érosion des cultures premières, le déploiement de la société industrielle et l'idéologie pragmatique s'incorporent aux forces productrices

¹⁵³ Rioux (1969). p.238.

¹⁵⁴ Rioux (1969). p.238.

¹⁵⁵ Rioux (1969). p.238.

¹⁵⁶ Rioux (1969). p.238.

de la société, de telle sorte que ces dernières en viendront à affecter le monde de l'éducation en ce sens. Les forces produisant la société façonneront l'individu de par les différentes balises éducatives qui l'entourent, pour en faire « un homme normal, un homme adapté, qui produit et qui consomme comme la société le lui prescrit »¹⁵⁷.

La société postindustrielle radicalisera encore plus cet état de fait là où la majorité des populations occidentales « aura une situation matérielle plutôt confortable, mais n'aura virtuellement aucun but à son existence » en raison de l'avancée du processus d'érosion des cultures premières¹⁵⁸. On passera donc d'une société industrielle préoccupée de réalisations concrètes et utiles, à une société postindustrielle de divertissement de masse (sports, télévision) puisque l'essentiel de la population vit dans une relative abondance. Le divertissement, au sein d'une société dont les structures traditionnelles de sens reliées à la culture première déclinent, constituera l'opium des masses « qui se verront de façon croissante dépourvues de tout objectif »¹⁵⁹.

Toujours selon Marcel Rioux, il faudrait donc substituer à l'homme normal comme produit de la société postindustrielle l'homme normatif, « c'est-à-dire un homme qui pourra créer et assumer des normes »¹⁶⁰. Jouissant d'une nouvelle autonomie, il faudra faire en sorte que l'homme façonne ses propres symboles contre cette culture de masse où toute chose tend à devenir un sous-produit du système technique. Pour que le plus grand nombre profite de cette possibilité d'autocréation, il faut favoriser l'éducation artistique comme mode de création et d'expression dans notre rapport au monde. Rioux se faisait bel et bien l'interprète de son temps : tout de suite après le rapport Parent, la contre-culture et la révolution culturelle commenceront à se déployer massivement dans tous les domaines de la vie.

¹⁵⁷ Rioux (1969). p.239.

¹⁵⁸ Rioux (1969). p.239.

¹⁵⁹ Rioux (1969). p.239.

¹⁶⁰ Rioux (1969). p.239.

3.6- Conclusion – D'intentionnalité nationaliste-réformiste à idéologie pragmatiste de réforme des mentalités

Nous aurons tenté, dans cette partie de notre exposé, d'examiner la trajectoire de la Commission Parent de par son intentionnalité initiale que nous avons qualifiée de nationaliste-réformiste, jusqu'à la subversion de l'humanisme renouvelé dont elle se faisait initialement le porteur au profit d'un pluralisme culturel qui symbolisera, dans les faits, une sorte de totalisation pragmatiste de la société. Au départ, la Commission Parent s'inscrivait dans une entreprise québécoise plus vaste : la Révolution tranquille. Celle-ci était marquée par le passage d'un nationalisme de survivance à un nationalisme de modernisation porté par le Parti Libéral de Jean Lesage. La société québécoise était aux prises avec une situation d'infériorité économique et culturelle flagrante, corollaire d'une sous-scolarisation chez le groupe majoritaire canadien-français. L'État du Québec, porté par l'essor de la classe moyenne dans le contexte d'après-guerre, entendait remédier à cette situation par un nouvel interventionnisme économique et social, en même temps que le groupe canadien-français resserrait son identité autour des frontières du Québec, seul ensemble politique où ce dernier est majoritaire et donc politiquement significatif.

La Révolution tranquille est permise par l'association d'un nouveau nationalisme et d'une volonté de modernisation qui sont le propre de la classe moyenne en plein essor. Les intérêts de celle-ci résidaient grandement dans l'expansion du rôle de l'État, et dans les subsides que celui-ci serait susceptible de prodiguer aux entreprises privées afin qu'elles deviennent de grandes bureaucraties. En dernière instance, la classe moyenne est plus modernisatrice que nationaliste, mais le nationalisme lui servira un temps afin d'accroître son espace linguistique et professionnel, accroissant du coup ses débouchés professionnels. Devant elle-même son essor aux techniques administratives américaines, ou plus largement au progrès technique à l'américaine, elle cherchera à remodeler le système d'éducation en fonction de ses nouveaux impératifs modernisateurs.

La Révolution tranquille en elle-même suivra un temps la trajectoire de Guy Rocher, sociologue et principal rédacteur du rapport Parent. Celui-ci correspond momentanément à la symbolique de la Révolution tranquille, alliant nationalisme, pragmatisme américain et personnalisme chrétien. C'est dire que cette synthèse idéologique participe au néonationalisme, soit au recentrement de la nation canadienne-française autour de l'État du Québec comme seul lieu où elle est majoritaire, articulant de fait un nouveau nationalisme québécois. L'État du Québec sera aussi envisagé comme un puissant instrument qui, sous l'égide du pragmatisme américain, amorcera divers chantier d'ingénierie sociale pour aider les Canadiens français du Québec à vaincre leur infériorité culturelle et économique. Tout cela s'appuyait en outre sur l'esprit du personnalisme chrétien, un souci pour la pauvreté prônant un réformisme incarné et une nouvelle vision humaniste de la personne, sujette à une dynamique d'épanouissement intégral.

Ainsi est lancée la Commission Parent, qui participera à sa manière au nationalisme de modernisation en éducation. Cette dernière condamnait le vieil humanisme classique associé à un système d'éducation élitiste pour venir promouvoir le pluralisme humaniste, lequel débouchera enfin sur le pluralisme culturel. Le pluralisme culturel comprend quatre univers de connaissances : les humanités, la science moderne, la technique et la culture populaire. Dans les faits, la réforme scolaire que suscitera le rapport Parent sera bien davantage sur le *faire* que sur *l'être*. Malgré le pluralisme culturel qu'elle met de l'avant, ce sont les impératifs pragmatiques de la société industrielle, soit techniques et scientifiques, qui seront mis de l'avant plus souvent qu'autrement. L'éducation scolaire devient donc essentiellement instrumentale et pragmatique, tout en récupérant un certain romantisme utilitaire, apparenté à celui qui était présent dans la philosophie de William James et de ses émules pragmatistes. En somme, éducation instrumentale et romantisme utilitaire se conjugueront pour former en éducation la réforme des

mentalités que commandaient les intellectuels de Laval en leur temps au nom du progrès universel.

De façon inattendue, cependant, la modernisation attendue par les sociologues lavallois n'aura pas lieu au sein de l'État fédéral, puisque les intérêts de classe de la classe moyenne pointaient vers l'État du Québec. Pour le dire de façon concise, le rapport Parent représentait, en son temps, la symbolique de l'universalisation de la logique pragmatique en éducation et ce, afin de mener à bien la réforme des mentalités du Canadien français moyen, lequel était encore doté d'une mentalité traditionnelle reproduisant son infériorité économique et culturelle. En d'autres termes, ce nouveau type d'éducation visait l'adaptation à la logique pragmatique américaine de résolution de problèmes dans une perspective éventuelle d'ingénierie sociale. L'éducation jouerait donc un rôle de légitimation de l'interventionnisme étatique en disposant favorablement les mentalités.

Quelques années plus tard, pendant la mise en œuvre des réformes issues de la Commission Parent, la société industrielle, advenue depuis longtemps économiquement et en début de progression sur le plan des mentalités, est déjà en voie de devenir une société postindustrielle. Marcel Rioux nous prévient : société industrielle et postindustrielle vont de pair avec l'érosion des cultures premières, à laquelle la réforme Parent participera dans une certaine mesure. La société industrielle est une société où l'on valorise les réalisations concrètes et l'universalisation de la logique pragmatique américaine, alors que la société postindustrielle valorise le divertissement, et ce, une fois que la majorité de la population voit l'essentiel de ses besoins immédiats pourvus. De la société industrielle à la société postindustrielle, les cultures premières dans lesquelles baignaient autrefois les masses s'érodent en même temps que ces dernières se voient privées du monde de sens basé sur la transmission des traditions en découlant : c'est là le diagnostic sociologique de l'anomie.

Voilà ce que représente, en fait, la Révolution tranquille : un rattrapage effréné vers l'acquisition d'une mentalité moderne, laquelle suppose l'érosion continue des cultures premières et la montée de l'anomie. L'homme normal, soumis aux exigences culturelles du marché, mène une vie à la fois normée par ce dernier, mais l'absence de sens le mènera bel et bien au spectre de l'anomie. Là-dessus, le jugement du sociologue Marcel Rioux est sans appel : nous devons passer de l'homme normal (qui produit et consomme selon les prescriptions de la société industrielle), à l'homme normatif capable de créer et d'assumer ses propres normes. L'éducation contient son mode spécifique d'accession à normativité de l'homme : l'art. L'art comme production artistique, mais plus encore l'art comme création de soi-même, comme autocréation. Nous voilà parvenus, presque immédiatement après le rapport Parent, à la contre-culture, où la révolution culturelle se déploiera dans les sociétés occidentales dès la seconde partie des années 1960.

CHAPITRE IV

LA CONTRE-CULTURE ET LE POSTMARXISME

« Il faut à la fois sauver et transformer la civilisation. Contradiction peut-être insurmontable. »

Edgar Morin

« Il n'y a qu'un seul but politique qui me semble valable, c'est la libération des hommes de toutes les puissances qui les dominent. Celui qui, d'une façon ou d'une autre, s'oppose à ce but ainsi défini, je sais qu'il veut dominer, asservir, et je le considère comme mon ennemi. »

Pierre Maheu

Dans la première partie de notre mémoire, nous aurons d'abord tenté de définir sommairement le pragmatisme américain et son influence dans la fondation de l'École sociologique de Chicago, une tradition sociologique de première importance dont la postérité s'observe un peu partout dans la sociologie contemporaine. Dans le Québec des années 1930, différents milieux intellectuels développeront un certain goût en faveur d'un catholicisme renouvelé prenant forme autour de la philosophie du personnalisme chrétien importé d'Europe. Dès ses balbutiements, la sociologie émergente à l'Université Laval articulera graduellement une forme de synthèse opératoire entre personnalisme chrétien et pragmatisme américain à la manière de l'École de Chicago.

Cette conjugaison inopinée amènera la sociologie lavalloise à aménager une sorte de climat post-idéologique au sein duquel il n'y aurait que de la recherche scientifique désintéressée au nom du progrès scientifique. C'est ainsi que la sociologie de Laval confirme son institutionnalisation progressiste en promouvant la refondation de la culture canadienne-française à même la matrice du progrès scientifique, soit son adaptation à la logique pragmatique américaine de par des pratiques d'ingénierie sociale. Le rapport Parent s'inscrivait selon nous dans une telle logique, quoique dans ce cas-ci la politique d'ingénierie sociale viendrait de Québec et non d'Ottawa comme le pensaient nos sociologues lavallois. La réforme Parent sera donc une réforme des mentalités par l'éducation afin de vaincre l'infériorité économique et culturelle des Canadiens français du Québec. Dans les faits, cependant, ladite réforme, de par son caractère massif et hautement technocratique sera définitivement plus pragmatique ou utilitaire que personnaliste. La table est mise pour la révolution culturelle en éducation et l'avènement de la société thérapeutique, lesquels constitueront l'objet du second chapitre de notre mémoire.

La première partie de ce second chapitre portera d'abord sur la contre-culture comme critique de la technocratie et, plus largement, comme critique des institutions dominantes et des normes en découlant. La contre-culture, se posant en antithèse de la technocratie, en viendra à se refonder à travers un certain marxisme culturel que nous avons qualifié de postmarxisme. Ce postmarxisme, en substituant les identités marginalisées culturellement à la classe ouvrière, parviendra à mettre en place une nouvelle stratégie révolutionnaire. Sous le signe de la démocratie radicale envisagée comme téléologie, comme fin de l'histoire, les regroupements identitaires revendiqueront l'égalité de fait jusqu'à amorcer une déconstruction systématique et continuelle des rapports normés et hiérarchiques. Sans normes, sans idéaux culturels et sans rapports hiérarchiques s'inscrivant dans la durée, les individus seraient donc en théorie libre de procéder à leur autocréation ou auto-fondation en évitant l'aliénation que provoque les processus de médiations institutionnelles.

Dans la seconde partie de ce chapitre prévaudront d'abord les causes de la révolution culturelle en matière de mutation de la structure familiale sous le signe d'une éducation permissive et d'un certain culte de l'authenticité, lesquels conditionneront entre autres choses un refus de la transmission. Parallèlement à cela s'aménage dans les sociétés occidentales un nouvel idéal de personnalité, soit celui de l'homme psychologique. Ce nouvel idéal de personnalité amène avec lui son envers pathologique conditionnant un certain nombre de maladies mentales propre à notre temps : la personnalité narcissique. Celle-ci est visible dans les maladies mentales les plus répandues de notre époque, lesquelles découlent selon un certain point de vue de l'absence de limites, de normes, plutôt que renvoyer à des normes trop autoritaires et trop rigides comme c'était le cas auparavant.

La société québécoise, mise en lien avec une telle lecture des mutations de la civilisation occidentale, préparera sa Révolution tranquille et sa révolution culturelle dans les paramètres d'une colère antithéologique qui se mutera en colère anti-institutionnelle, le tout en gardant en mémoire l'épisode de la Grande noirceur. Dans cette optique, l'école comme institution est à la Révolution tranquille ce que l'église était à la Grande noirceur, là où la première sera appelée à être aussi libertaire que cette dernière avait été autoritaire. Les deux archétypes institutionnels de cette dualité mythologique traduisent ici un langage symbolique véhiculant l'idée d'un sujet auto-fondé et d'un sujet existant d'emblée en dehors des montages normatifs et culturels. Selon le philosophe Jacques Lavigne, l'idée ici sous-tendue d'un sujet auto-fondé enfermerait ce dernier dans un monde d'illusion qui fausserait son rapport au réel.

Or, comme nous le verrons, la refonte de l'école québécoise issue du rapport Parent en viendra à faire sienne la tendance à instituer des sujets s'inscrivant à même ce fantasme, cette illusion qu'est la liberté auto-fondée. C'est dans cette mesure que nous qualifions cette nouvelle école de la fin des années 1970 de thérapeutique. Son rôle prioritaire sera désormais moins de transmettre des connaissances que de faciliter l'acquisition chez l'élève de la liberté auto-fondée en question.

4.1- Une jeunesse critique de la technocratie

À juste titre, le sociologue américain Theodore Roszak voit dans le mouvement contestataire émergent des années 1960 une sorte de révolte quelque peu confuse, mais non moins effective, dirigée vers la technocratie¹⁶¹. Aux États-Unis comme dans les autres sociétés occidentales, la consolidation d'un certain interventionnisme étatique, qu'il soit économique ou social, devient une donnée majeure dans la période d'après-guerre. En ce qui concerne la société québécoise, le contact avec cet interventionnisme étatique relié à la technocratie est d'abord plus limité, mais frappera de plein fouet cette dernière au moment de la Révolution tranquille et de la construction de l'État du Québec. En contexte québécois, la technocratisation et sa critique émergeront à quelques années près en simultané, ce qui n'est pas non plus étranger au fait que le rapport Parent, élément fondateur d'une certaine technocratisation de l'éducation, est très rapidement, entre autre, la cible de la critique contre-culturelle.

Dans l'optique contre-culturelle, le déploiement de la technocratie s'inscrit dans une dynamique de totalisation du monde humain, un « système social où une société industrielle atteint le sommet de son intégration « organisationnelle », ou encore l'idéal auquel songe d'ordinaire les hommes lorsqu'ils parlent de modernisation, de rationalisation, de planification »¹⁶². En promouvant l'idée d'efficacité et d'une coordination toujours accrue des hommes et des choses, la technocratie s'affaire donc à pallier les faiblesses de la société industrielle. Ainsi, « la politique, l'enseignement, les loisirs, les divertissements, la culture dans son ensemble, les pulsions inconscientes et [...] la contestation même de la démocratie, tout cela devient objet d'une étude et d'une manipulation purement techniques »¹⁶³.

¹⁶¹ Roszak, Theodore. 1979. *Vers une contre-culture*. Paris : Stock + plus.

¹⁶² Roszak (1979). p.19.

¹⁶³ Roszak (1979). p.19.

Dans la société technocratique, rien n'est plus simple, rien n'est plus isolé, là où toutes les activités sociales sont désormais reliées entre elles au sein d'un système d'interdépendance. La compréhension globale ou synthétique du monde n'étant plus véritablement accessibles au commun des mortels, on réclamera graduellement un peu partout l'attention de spécialistes en tout genre qui jetteront leur dévolu sur les grands problèmes d'intérêt public¹⁶⁴. Bénéficiant du prestige social associé au savoir-faire technique propre à la technocratie, les experts iront de différentes prescriptions en la matière dans les différentes sphères de la vie, y compris les plus personnelles : le comportement sexuel, la manière d'élever des enfants, l'alimentation, la santé mentale, les divertissements, etc. La technocratie, plus concrètement, est donc le « régime des spécialistes ou de ceux qui emploient les spécialistes », dans un contexte le citoyen ordinaire étant confronté à un monde éminemment complexe, est appelé à s'en remettre à ceux qui en savent plus que lui sur un sujet donné¹⁶⁵.

L'expertise des spécialistes se présente donc comme le « produit fini du progrès technologique et de l'éthique scientifique [échappant] à toutes les catégories politiques traditionnelles »¹⁶⁶. La technocratie, tout comme l'ingénierie sociale promue par la sociologie de Laval que nous avons présentée précédemment, se présente donc comme une idéologie de la sortie des idéologies, ou carrément sous la forme d'un vide idéologique, sur lequel elle fonde sa légitimité. Suivant cela, elle apparaît à tout un chacun comme un phénomène para ou supra-politique, s'imposant justement parce qu'il ne s'inscrirait dans aucun débat de valeurs, souscrivant uniquement aux impératifs que seraient la rationalité et l'efficacité, et d'un savoir à portée universalisante. Pour le dire autrement, lorsqu'on débat sur un sujet donné, la voix de l'expert sonne moins comme l'introduction d'un nouvel acteur dans le débat que la fin même de ce dernier. L'expert qui s'invite dans un débat s'y introduit

¹⁶⁴ Roszak (1979). p.20.

¹⁶⁵ Roszak (1979). p.19-20.

¹⁶⁶ Roszak (1979). p.21.

pratiquement toujours en obéissant à l'ethos rhétorique d'une intervention de fin de discussion.

Cette critique générale de la technocratie de la part du mouvement contre-culturel apparaît plus souvent qu'autrement dans les contestations étudiantes de 1968 au Québec. L'école de masse initiée par la réforme Parent donne l'impression d'une improvisation quasi-généralisé : « manque de locaux, échecs effarants aux examens du ministère, cafouillage dans la gestion du régime de prêts et bourses etc. »¹⁶⁷. La croissante fulgurante des effectifs scolaires rend pratiquement impossible la participation étudiante, et ce, bien que l'objectif de démocratisation soit central à la réforme Parent. Pour la génération d'avant-baby-boom, de laquelle était issue la Révolution tranquille, l'État était perçu comme le principal levier de l'émancipation des Québécois. Pour la génération même du baby-boom, du moins en ce qui concerne les discours les plus critiques, l'État devient le relais du système capitaliste, un simple « rouage de leur exploitation, et l'école, qui devait enrichir les citoyens, les appauvrit et les aliène »¹⁶⁸.

Qui plus est, on utilise encore plus souvent qu'autrement dans les classes des méthodes pédagogiques traditionnelles et ce, bien que le Québec soit traversé par la révolution culturelle, ce qui n'est pas sans susciter « une frustration sourde chez ceux qui veulent exprimer leur imaginaire personnel et prolonger à l'école l'univers des loisirs dans lequel ils passent l'essentiel de leurs temps libres »¹⁶⁹. Entre le début et la fin des années 1960, « La prise de conscience d'un écart entre la pratique et le discours - écart qui, loin de se résorber, semble se creuser chaque jour davantage - explique que le langage de la révolution change, passant d'un vocabulaire

¹⁶⁷ Warren, Jean-Philippe. 2008. *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec*. Montréal : Boréal. p.240.

¹⁶⁸ Warren (2008).p.242.

¹⁶⁹ Warren (2008). p.241.

technocratique à un lexique gauchiste »¹⁷⁰. C'est précisément sur ce lexique gauchiste, plus spécifiquement sur l'idéologie qui lui est relative, celle de la contre-culture, que nous nous pencherons dans la prochaine partie de notre analyse.

4.2- De la contre-culture à la révolution culturelle

Nous l'avons vu précédemment : dans les années 1960, la société industrielle en voie de devenir postindustrielle en Occident, amène une érosion des cultures premières. Cette érosion vient avec la mise à mal des valeurs, de la morale, des différentes visions du monde que portaient ces cultures premières. Cette érosion, encore, amènera la jeunesse de l'époque à réinventer en quelque sorte une nouvelle culture qui serait plus adaptée aux défis de son temps. Une nouvelle culture qui donnerait cohérence à leurs vies individuelles et collectives. C'est dans cet esprit qu'émergera donc le mouvement contestataire des années 1960, la contre-culture, qui constituera une sorte de résistance culturelle globale contre l'intensification de la poussée économique et technologique, mais aussi au Québec contre tout ce qui pouvait être identifié de prêt ou de loin à la « Grande noirceur ».

Comme le note le sociologue Jean-Philippe Warren, « la jeunesse de Paris, de Berlin, de Tokyo, de Mexico, de San Francisco et de Montréal promettait de s'embraser, à en croire des témoins de l'époque qui voyait dans ce soulèvement le signe d'un ras-le-bol généralisé et une volonté de changer les bases de la société humaine »¹⁷¹. La contre-culture, c'était donc un mouvement principalement occidental, mais qui débordait quelque peu les frontières de l'Occident. L'étrangeté de ce mouvement tient à ce qu'il fut très intense en l'espace de quelques années : la contestation sur les campus universitaires américains en 1967 ou Mai'68 en France

¹⁷⁰ Warren (2008), p.242.

¹⁷¹ Warren (2008), p.10.

étant probablement les manifestations les plus connues. Mais, dès la fin des années 1960, si le caractère militant de la contre-culture s'efface graduellement, son action n'en demeure pas moins effective comme nous le verrons.

La contre-culture se caractérise par une critique radicale des institutions dominantes, des valeurs qui les fondent, et des normes qui en découlent. À travers une telle critique, elle se définit par ses ambitions libertaires et communautaires, dévoilant une volonté générale de mettre de l'avant plus « d'expression de soi-même »¹⁷². En ce sens, elle cherchait en conséquence à redonner la dignité « à ce qui était minorisé dans la société » soit « la femme, le jeune, l'enfant, le noir » contre le modèle dominant érigé autour de l'homme blanc, occidental et hétérosexuel¹⁷³. C'était donc véhiculer l'idée selon laquelle « la beauté n'était plus du côté des valeurs dominantes »¹⁷⁴.

Selon Edgar Morin, la contre-culture aurait su mettre en œuvre sa propre permanence en favorisant l'atteinte d'une « nouvelle conscience » chez les individus. C'est pourquoi, dans l'optique de Morin, elle serait aujourd'hui « sociologiquement microscopique » et donc « invisible à l'œil nu »¹⁷⁵. En fait, la contre-culture a connu un moment où elle fut vécue de manière collective par une génération, pour ensuite se pérenniser dans les consciences et changer la psychologie des individus¹⁷⁶. Il est à noter, d'ailleurs, que ce glissement du collectif à l'individuel fait passer la contre-culture au statut de véritable révolution culturelle, car si l'on peut dissoudre le collectif, il est impossible d'en faire autant pour l'individu. Bref, le grand changement réclamé au niveau de la psychologie et de la conscience était advenu chez la

¹⁷² Morin, Edgar. « La nouvelle culture : un effort de retotalisation des pouvoirs de l'homme ». dans Hamel, Jacques, Julien Forgues Lecavalier et Marcel Fournier. 2011. *La culture comme refus de l'économisme. Écrits de Marcel Rioux*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal. p.442.

¹⁷³ Morin dans Hamel, Forgues Lecavalier et Fournier (2011). p.442.

¹⁷⁴ Morin dans Hamel, Forgues Lecavalier et Fournier (2011). p.442.

¹⁷⁵ Morin dans Hamel, Forgues Lecavalier et Fournier (2011). p.442.

¹⁷⁶ Morin dans Hamel, Forgues Lecavalier et Fournier (2011). p.440.

génération issue du baby-boom, laquelle le portera et le diffusera avec une aisance quasi-naturelle.

Certes, avant de se pérenniser dans les consciences individuelles, la contre-culture était bien un mouvement unifié, quoique que fortement pluriel et apolitique dans ses revendications¹⁷⁷. Son caractère unifié tenait à un commun volet de revendication générale : la recherche de l'égalité théorique ou juridique. Les noirs, les femmes ou les homosexuels, par exemple, revendiquaient tous à leur manière l'égalité juridique et effectivement, au tournant des années 1970, l'auront largement obtenu. Suivant ce récit, l'obtention en grande partie de l'égalité juridique fait en sorte que le mouvement contre-culturel implose, mais ce faisant se pérennise dans les consciences individuelles. De mouvement à révolution, il laisse donc derrière lui des consciences individuelles renouvées, ainsi qu'une pluralité de groupes à caractère identitaires qui se radicaliseront en passant à la recherche, non plus de l'égalité juridique, mais de l'égalité de fait. Ces groupes viendront réclamer, en quelque sorte, rétribution en vertu d'un certain déficit de reconnaissance à l'endroit des normes dominantes¹⁷⁸. Nous nous consacrerons donc, dans la prochaine partie, à une analyse du processus de radicalisation de ces groupes à travers la refondation de l'idéologie contre-culturelle via un certain marxisme culturel.

4.3- La mutation contre-culturelle du marxisme

Les revendications égalitaires du mouvement contre-culturel visant l'obtention de l'égalité juridique n'allaient pas jusqu'ici dans le sens d'une rupture d'avec la conception d'égalité qui prévalait dans les démocraties libérales. On peut dire, en fait,

¹⁷⁷ Duchastel, Jules. 1979. *La contre-culture, une idéologie de l'apolitisme*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.duj.con> (page consultée le 17 novembre 2014) p.9.

¹⁷⁸ On trouvera une version détaillée de ce récit dans Beauchemin, Jacques. 2007. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Montréal : Athéna.

que le mouvement contre-culturel cherchait plutôt à formaliser un type d'égalité juridique déjà existant auquel les mentalités, dans le cas des femmes et des noirs, par exemple, ne s'étaient pas encore nécessairement accordées. L'égalité juridique nous semblait véritablement en ce sens officielle, mais pas nécessairement officieuse. En allant dans la direction d'une formalisation accrue de cette conception de l'égalité, c'est-à-dire en voyant plus concrètement comment telle ou telle conception de l'égalité passe le test du réel, on emboîtait aussi le pas vers une logique d'égalité mouvante ou relative au réel.

Cette logique prend racine dans le mode de l'ingénierie sociale qui s'exerce à cartographier scientifiquement le réel. En d'autres termes, il serait par exemple difficile de prétendre statistiquement que les noirs ne sont pas égaux aux blancs, même si cela est évident et que tout un chacun s'en doute, sans statistiques ou études empiriques qui démontreraient des disparités importantes de revenus ou de scolarisation. Avec l'édification de l'État et grâce à l'ingénierie sociale comme mode de cartographisation du réel qui lui est relié, il devient possible de mettre en lumière des inégalités concrètes liées à des caractéristiques précises (sexe, origine ethnique etc.)

C'est donc un tel contexte qui permettra suite à l'obtention de l'égalité juridique pour certains groupes particuliers, de se radicaliser en réclamant l'obtention de l'égalité de fait. Cette revendication s'inscrivait pour ces groupes dans le sens du droit d'être soi en marge du groupe culturel dominant ou de l'idéologie dominante. Cette centration sur les identités particulières et la charge à la fois revendicatrice et victimaire qui lui est reliée doit beaucoup à la synthèse idéologique que nous qualifierons ici de postmarxisme¹⁷⁹. Le point de départ de cette synthèse apparaît d'abord sous la forme d'une critique du marxisme orthodoxe, lequel on accusait

¹⁷⁹ C'est ainsi que Chantal Mouffe et Ernesto Laclau qualifie cette synthèse idéologique dans leur ouvrage conjoint initialement publié en 1985 intitulé *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*. 2009. Besançon : Les solitaires intempestifs.

d'être centré trop, voire uniquement sur les rapports de domination de nature économique. Du point de vue du postmarxisme en gestation, une telle centration témoignerait d'un certain réductionnisme économique. L'expérience des groupes à caractère identitaire révèle en effet que la domination, de même que l'aliénation en découlant, ne saurait être entièrement économique, là où elle s'avère de plus en plus reliée au genre, à la race, à la culture, etc.

De fait, cela semble sonner le glas de l'analyse de classe centrée sur l'économie propre au marxisme orthodoxe puisqu'on reconnaît désormais plusieurs types de domination qui coexistent. Avec la montée du postmarxisme, on passe donc de plus en plus d'une centration sur l'analyse de classe à une centration sur l'individu. Centration sur l'individu puisqu'il est lui-même la personnalisation de plusieurs rapports de domination s'entrecroisant lesquels donnent corps à une aliénation spécifique. Qui plus est, le postmarxisme vient complexifier considérablement l'analyse des rapports de domination puisqu'un seul individu peut très bien être à la fois dominant et dominé. Par exemple, on peut parfaitement concevoir que la femme d'un couple appartenant à la classe aisée puisse être à la fois dominante économiquement tout en subissant une domination de genre. En même temps, le postmarxisme nie aussi le caractère arrêté et définitif des identités de genre et de classe par exemple, niant de fait « toute approche essentialiste des relations sociales » et affirmant haut et fort « le caractère précaire de toute identité et donc l'impossibilité de fixer un sens aux éléments dans quelque littéralité ultime »¹⁸⁰.

Ainsi, l'eschatologie révolutionnaire traditionnelle propre au marxisme orthodoxe décline. La grande révolution prolétarienne cède le pas à une pluralité de petites révolutions individuelles, ou par groupe d'individus communiant par une identité victimaire sous le signe d'une démocratie radicale et d'une action permanente

¹⁸⁰ Mouffe et Laclau (2009). p.182.

de déconstruction des formes sociales constituées. Le philosophe Herbert Marcuse, personnalité intellectuelle et militante de la contre-culture, avait introduit ce changement de paradigme révolutionnaire dans une forme particulièrement maximaliste, là où il appartenait selon lui aux groupes les plus marginalisés de la société, parias, criminels et « outsiders » d'accomplir cette révolution déconstructionniste¹⁸¹.

En ce sens, la société d'hier et d'aujourd'hui est à déconstruire parce qu'elle institue des rapports de domination qui affligent l'individu et qu'elle reproduit, au sens large, une société inégalitaire, en grande partie par le dispositif de l'école¹⁸². Le procédé continu de déconstruction/ reconstruction fait donc en sorte qu'aucune valeurs ou mode de vie, de même que les normes qui en découlent, ne sont véritablement hiérarchisées de façon durable.

Chez Marcel Rioux, autre personification notoire d'un certain postmarxisme, cette déconstruction globale peut s'effectuer selon ce qu'il appelle les pratiques émancipatoires. Ces pratiques émancipatoires, menées à bien individuellement par la pratique de la transgression, consistent en diverses subversions spontanées de la norme qui permettrait à l'individu de « s'autocréer contre les déterminismes »¹⁸³. Dans cette perspective, manifester sa divergence, sa désaffiliation vis-à-vis de la culture dominante et des institutions dont découlent des normes, reviendrait à « s'autocréer » dans les paramètres d'une forme d'individualisme radical relatif au postmarxisme émergent.

En somme, le point d'unité du postmarxisme réside dans la déconstruction/ reconstruction des institutions dont découle des normes, qu'il s'agisse d'une action

¹⁸¹ Marcuse, Herbert. 1968. *L'homme unidimensionnel*. Paris : Minuit. p.280.

¹⁸² Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron. 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris : Minuit.

¹⁸³ Rioux dans Hamel, Forgues Lecavalier et Fournier (2011). p.488.

menée par des groupes à caractère identitaire ou par l'individu seul par les pratiques émancipatoires. Cette dynamique déconstructionniste se généralisant, la liberté de l'individu devient presque totale puisqu'il n'est pratiquement jamais soumis à la normativité de quoi que ce soit de façon durable et est donc susceptible de développer au mieux sa personnalité « authentiquement ».

4.4- Conclusion – De la critique contre-culturelle à la déconstruction postmarxiste

Nous aurons vu, dans cette première partie, comment le mouvement contre-culturel des années 1960 prend forme en effectuant une critique générale de la technocratie. En effet, dans les sociétés occidentales, l'interventionnisme étatique d'après-guerre constitue une donnée implacable dans l'articulation de la technocratie comme nouveau mode de régulation sociale. Au Québec, la construction de l'État issu de la Révolution tranquille se fait presque en simultané avec le déploiement du mouvement contre-culturel, ce qui fait en sorte que les réformes du rapport Parent, sitôt appliquées, font les frais de la critique contre-culturelle. L'école du rapport Parent, laquelle cherchait à réformer la mentalité traditionnelle canadienne-française selon les paramètres de la logique pragmatique américaine, paraît bien dépassée dès sa mise en branle dans la seconde partie des années 1960. Qui plus est, à la lumière de cela, la Révolution tranquille paraît en quelque sorte détournée par une révolution culturelle que certains auront confondue, voir liée conceptuellement avec la vision d'une révolution personnaliste, là où l'épanouissement de la personne se confond avec la délégitimation des structures normatives.

Les ténors de la jeunesse étudiante, en grande partie porteurs du mouvement contre-culturel québécois, démontrent de plus en plus que cette jeunesse n'a plus grand chose de canadien-français : elle est libertaire, revendicatrice et fortement critique des formes d'autorités constituées. En ce sens, elle sera tout autant critique de

la mentalité traditionnelle canadienne-française que de cette nouvelle expertocratie qui entend reconfigurer le social rationnellement et scientifiquement. Elle oppose à la technocratie un nouvel individualisme démocratique qui, bien qu'étant quelque peu brouillon et confus de par son caractère juvénile, n'en demeure pas moins pas effectif. Cette jeunesse souhaite donc une vie plus authentique et un développement de soi plus harmonieux selon les préceptes de ce nouvel individualisme démocratique ou libertaire. À la gestion expertocratique, elle opposera l'autogestion collective. À la quête d'efficacité et de rationalité, elle substituera la convivialité et la proximité. Face à la vision d'une société de masse, hiérarchisée et gérée par des experts en tout genre, elle souhaite une société déhiérarchisée où les individus sont des personnes, des égaux caractérisées par un besoin d'expression et d'authenticité.

Là où la technocratie souhaitait réformer les mentalités par en haut, la contre-culture souhaite les réformer par en bas. Là où la technocratie se présente comme une anti-idéologie, ou une idéologie de la fin des idéologies au nom de la gestion pure du social, la contre-culture se présente comme une idéologie apolitique au nom de l'émancipation personnelle de tout un chacun. En fait, il appert que technocratie et contre-culture cherchent toutes deux le dernier mot dans la définition d'un monde « nouveau » sur fond d'ambiance post-idéologique, sur fond de triomphe d'un nouveau libéralisme-progressisme sonnante une sorte fin de l'histoire où l'homme se verrait enfin tel qu'il est lui-même. Malgré le fait que la contre-culture se présente comme une idéologie apolitique, il n'en demeure pas moins qu'elle porte une critique très forte des formes sociales constituées. Sur un versant, elle porte une critique radicale des institutions dominantes qu'elle accuse de transmettre des normes aliénantes pour l'individu. Sur l'autre, elle vient promouvoir une culture nouvelle, plus authentique, facilitant l'expression de soi-même et célébrant la créativité.

La promotion des valeurs contre-culturelles facilite la démarche des groupes à caractère identitaire (femmes, noirs, homosexuels, etc.) qui s'inscrivent dans son sillage. Malgré la pluralité des identités de ses groupes, tous communiaient dans un

premier temps à la recherche de l'égalité théorique ou juridique par rapport à la majorité. Mais, à la fin des années 1960, le mouvement contre-culturel s'essouffle et les groupes à caractère identitaire qui le compose ont en grande partie obtenu l'égalité juridique. C'est ainsi que le mouvement contre-culturel comme mouvement unifié implose pour laisser place à des consciences individuelles renouées aux valeurs de la contre-culture et à différents groupuscules qui, toujours sur la base de l'identité, réclameront désormais l'égalité de fait.

Ils participeront à l'articulation d'un certain marxisme refondé à travers la critique contre-culturelle que nous avons appelés ici postmarxisme. Le postmarxisme abandonne, d'une part, l'analyse strictement entre classes économiques des rapports de domination, traditionnellement posée entre le prolétariat et la bourgeoisie capitaliste. Ce faisant, il consent à l'analyse d'une pluralité de rapport de domination : la race, les classes économiques, le genre, etc. Le postmarxisme contribue donc à complexifier considérablement les rapports de domination là où, par exemple, une personne subissant une domination de genre peut aussi en dominer économiquement une autre, et vice-versa. Inexorablement, cela corrobore la fin de l'idée d'une grande révolution prolétarienne unifiée, voulue par les tenants d'un marxisme plus orthodoxe.

Désormais, la stratégie postmarxiste passe par une pluralité de petites révolutions individuelles qui, se conjuguant, donnerait lieu à une lente déconstruction du système qui produit une société inégalitaire. Sous le signe de la démocratie radicale, les groupes à caractère identitaire lutteront pour l'égalité de fait, notamment en réclamant une égalité différenciée (par exemple : les programmes de discrimination positive ou *affirmative action*). Cette action de déconstruction/reconstruction continue des normes relatives aux institutions dominantes, en s'intensifiant, fera donc en sorte qu'aucune valeur spécifique ou mode de vie ne seront hiérarchisées de manière durable. Car l'identité au sens postmarxisme du terme à un caractère fuyant, appelé à se reconfigurer librement au fil du temps. Un tel

climat, où aucune norme ne devrait véritablement prévaloir, permettra donc aux individus de « s'autocréer » conformément à eux-mêmes, leurs conférant une liberté anticipée comme étant maximale tout en perpétuant cette action déconstructionniste le permettant.

CHAPITRE V

LA DÉPRESSION POST-RÉVOLUTIONNAIRE ET LE VIRAGE THÉRAPEUTIQUE

« La gauche a, en effet, trop souvent servi de refuge à ceux que terrifiait la vie intérieure. [...] Tant que ceux qui cherchent à noyer le sentiment de leur faillite personnelle dans l'action collective - comme si cette dernière empêchait que l'on porta une attention rigoureuse à la qualité de sa vie personnelle - seront absorbés par les mouvements politiques, ceux-ci auront peu à dire sur la dimension personnelle de la crise sociale. »

Christopher Lasch

« L'humanité a conquis une liberté dont elle n'utilise que pour s'évader ».

Jacques Lavigne

5.1- L'éducation permissive et le refus de la transmission

Nous l'avons vu précédemment : la contre-culture et ses suites furent vécues comme un moment de réaction, de critique des institutions dominantes face au mode de gestion technocratique désireux de rationaliser, ou encore de pragmatiser le social. Ainsi, la question du *pourquoi* et du *comment* de la contre-culture, plus spécifiquement de la critique contre-culturelle de l'école, peut être mise en veilleuse un temps afin que nous nous penchions sur la question du *par qui*. Si nous savons que cette jeunesse était en réaction face à la technocratie, qu'est-ce qui la caractérise tendanciellement en termes d'identité, de vécu et de traits de personnalité communs?

C'est en ce sens que nous nous pencherons ici sur la famille comme principale instance de socialisation parallèle à l'école.

Car c'est bien la famille qui constitue, en premier lieu, le premier contact de l'individu avec la société. Pour le sociologue et historien Christopher Lasch, la famille

reproduit les formes culturelles dans l'individu. Elle transmet non seulement des normes éthiques en offrant à l'enfant une première instruction sur les règles sociales en vigueur, mais elle façonne aussi profondément son caractère, dans des proportions dont il n'est pas même conscient. La famille inculque des modes de pensée et d'action qui deviennent habituels. En raison de sa considérable influence émotionnelle, elle colore la totalité de l'expérience de l'enfant¹⁸⁴.

Vers la fin des années 1930, la famille fait face à la montée en popularité du courant dit de l'éducation nouvelle, ou encore d'éducation progressiste¹⁸⁵. Sous l'influence notamment des critiques postmarxistes de l'École de Francfort¹⁸⁶, celle-ci se définit par une réinterprétation, voir une dénaturation des théories freudiennes en faveur d'une attitude permissive¹⁸⁷. Si autrefois les experts mettaient en doute l'instinct maternel de la mère, les tenants de l'éducation progressiste amorcèrent une forme de surenchère autour de la nécessité pour les parents de faire sentir à leur progéniture qu'elle est aimée. L'amour des enfants est ainsi promu au rang de devoir, là où le manque d'amour et de sécurité pourrait causer un tort irréparable au développement de l'enfant¹⁸⁸. L'attitude permissive ouvre la porte à une certaine anxiété chez les parents, ceux-ci entretenant un rapport de plus en plus introspectif relativement aux interactions avec leurs enfants. Face à cela, les experts expliqueront

¹⁸⁴ Lasch, Christopher. 2012 (1977). *Un refuge dans ce monde impitoyable. La famille assiégée*. Paris : François Bourrin. p.53.

¹⁸⁵ Outre le récit interprétatif de l'évolution de la famille que nous récupérons de Lasch, ce dernier traitant essentiellement de la société américaine, on consultera le sixième chapitre de l'ouvrage *Maltraiter ou punir?* de Marie-Aimée Cliche (2007), lequel confirme l'impact de l'éducation permissive simultanément au Québec.

¹⁸⁶ Nous pensons notamment à Erich Fromm (1900-1980) et Wilhelm Reich (1897-1957).

¹⁸⁷ Lasch, Christopher. 2010 (1979). *La culture du narcissisme*. Paris : Flammarion. p.208.

¹⁸⁸ Lasch (2010). p.211.

aux parents qu'ils n'ont qu'à être eux-mêmes, les enjoignant à faire confiance « à leurs propres sentiments » là où « quoi qu'ils fissent, c'était juste, du moment qu'ils le faisaient spontanément »¹⁸⁹.

Comme le note justement Christopher Lasch, l'attitude permissive se cristallisera bientôt « en un nouveau dogme qui lui était propre : celui de l'authenticité »¹⁹⁰. Pour être des parents efficaces, il faut être à l'écoute de ses sentiments et les communiquer aux autres. Peu importe la situation, tous les sentiments sont légitimes, et lorsqu'il « arrive qu'un enfant exprime des émotions sans commune mesure avec l'évènement qui les fit naître; plutôt que de lui faire remarquer cette disproportion [...] le parent devrait indiquer à l'enfant qu'il comprend ses sentiments et qu'il lui reconnaît le droit de les exprimer »¹⁹¹. Ainsi, le culte de l'authenticité masque ici le cœur du problème, soit celui de l'incapacité parentale à incarner une forme de guide en lui donnant une justification morale. Sous le signe d'un développement authentique de l'enfant et d'une libération affective, les parents deviendront de plus en plus incapables de transmettre à leurs enfants des manières de se conduire en société ainsi que les différents préceptes éthiques qui leur tiennent à cœur.

Outre l'éducation permissive en vogue chez les experts de la famille, Daniel Dagenais note que le contexte de l'après Deuxième Guerre Mondiale signale aussi le peu d'appétit au sein de la société québécoise en ce qui a trait « à transmettre le monde », d'où l'utilité de s'en remettre à l'authenticité des enfants¹⁹². Au sortir de la guerre, constatant ses atrocités et son caractère inhumain, plusieurs parents ne voudront plus transmettre en héritage ce monde occidental qui leur paraissait effondré

¹⁸⁹ Lasch (2010). p.212.

¹⁹⁰ Lasch (2010). p.212.

¹⁹¹ Lasch (2010). p.213.

¹⁹² Dagenais, Daniel. 2000. *La fin de la famille moderne. Significations des transformations contemporaines de la famille*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. p.224.

par son immoralité manifeste. Le manifeste du Refus Global, bien qu'ayant eu peu d'écho à sa publication en 1948, saisit bien l'esprit momentané de l'époque : une « intention de rompre radicalement avec ce monde dont on est venu, de ne pas le transmettre en héritage »¹⁹³. Paul-Émile Borduas et les autres signataires du Manifeste refusaient non seulement globalement le monde, mais ils ne proposaient guère autre chose en retour. Comme le note Daniel Dagenais, le Manifeste se caractérise par la « dénonciation du caractère néfaste de toute intention »¹⁹⁴. La Foi dénoncée par les tenants du Refus Global avait engendré la raison, qui elle-même avait eu pour terme de perdre le monde. En conséquence, les enfants du Refus Global « devront s'élever tout seuls »¹⁹⁵.

Précisons-le : l'éducation progressiste, l'attitude permissive et la culture de l'authenticité conjuguées à un refus de la transmission n'étaient qu'une tendance, bien que significative, observée chez les familles bourgeoises ou au sein de la classe moyenne avant les années 1960. Avec la contre-culture des années 1960, la révolte générationnelle du baby-boom et la montée du féminisme, les préceptes de l'éducation progressiste tendront à s'universaliser. La critique contre-culturelle de la famille, mettant l'accent sur la domination de l'homme au sein de la famille et du couple, et sur le fait qu'elle transmettait des normes aliénantes et inégalitaires à l'enfant, donna à la masse des gens une impression de radicalité et de nouveauté¹⁹⁶. Or, cette critique n'avait rien de véritablement nouveau, hormis que, cette fois-ci, elle jouissait du relais des médias de masse et de l'élan donné par la révolution culturelle. Ce qu'on attribue uniquement à la contre-culture et à sa génération militante avait

¹⁹³ Dagenais (2000). p.224.

¹⁹⁴ Dagenais (2000). p.224.

¹⁹⁵ Dagenais (2000). p.224.

¹⁹⁶ Lasch (2012). p.270.

pourtant été pensé également « par des hommes de culte, des psychiatres, des psychologues et autres guérisseurs »¹⁹⁷.

Quoi qu'il en soit, à son paroxysme, la synthèse familiale qui advient après la révolution culturelle tend à se définir à la manière d'un père absent qui a abdiqué son autorité traditionnelle et d'une mère seule avec sa progéniture, qui, éminemment anxieuse, agit « non d'après ses propres sentiments ou son propre jugement, mais selon l'image de ce que doit être une bonne mère »¹⁹⁸. En somme, du côté du père comme de celui de la mère est ressentie l'incapacité de faire face à la parentalité. Malgré l'injonction progressiste selon laquelle il faut être spontané et à l'écoute de ses sentiments, la mère peine à être au diapason des besoins réels de ses enfants.

Bien que cette dernière prodigue à l'enfant de nombreux soins, ceux-ci tendent souvent à l'exagération et à la superficialité, tout en étant prodigués de façon mécanique, à la manière d'une marche à suivre, toujours dans une perspective d'accord avec l'image de ce que serait une bonne mère. Traitant ses enfants tel autant de possessions exclusives, elle tend à leur transmettre un sens exagéré de leur propre importance. L'absence du père tend de surcroît à renforcer chez la mère la nécessité de souscrire à l'image de la mère idéale. Ce contexte de dysfonction parentale (absence du père, distanciation émotionnelle de la mère) donne le beau jeu aux experts en tous genres qui ont pris à la famille, en l'espace de quelques décennies, « un grand nombre de ses fonctions pratiques »¹⁹⁹. En dernière instance, on délèguera donc, entre autres, ces fonctions à l'école, aux professionnels de l'aide sociale et de la santé.

¹⁹⁷ Lasch (2012). p.270.

¹⁹⁸ Lasch (2010). p.216.

¹⁹⁹ Lasch (2010). p.222.

5.2- De l'homme économique à l'homme psychologique. La personnalité narcissique comme pathologie d'un idéal civilisationnel.

La mutation de la famille et la crise de la transmission que nous avons décrits précédemment semblent s'inscrire, pour un certain nombre d'observateurs de la civilisation occidentale, dans un processus plus large d'emboîtement d'un idéal de personnalité à un autre. Selon le sociologue américain Philip Rieff, toute société ou plus largement toute civilisation repose sur un idéal de personnalité²⁰⁰. Le 20^e siècle sera celui de la transition de l'homme économique à l'homme psychologique, là où le premier connaîtra une existence assez courte, soit d'un peu plus d'un siècle (du siècle des Lumières au 20^e siècle). Entre l'homme économique et l'homme psychologique, on peut dégager une simple différence de perspective : le premier se vouait à l'économie des choses, alors que le second élargit ce spectre à l'économie personnelle propre à sa vie intérieure.

En fait, on comprend mieux l'homme psychologique lorsque mis en perspective avec l'idéal qui précéda l'homme économique, soit l'homme religieux. Entre l'homme religieux et l'homme psychologique, « le premier se soumettait, jadis, à un puissant contrôle symbolique », là où le second « rejette toute forme de contrôle dans sa quête de libération »²⁰¹. Pour tout dire, encore, « le premier décline son identité par la formule « je crois », le second par la formule « je ressens » »²⁰². C'est en ce sens que l'homme psychologique « exalte les sentiments, les émotions, le vécu et la recherche de l'authenticité »²⁰³.

Lorsque le sociologue Christopher Lasch s'affaire à décrire « la personnalité narcissique de notre temps », il voit en celle-ci l'envers pathologique de l'idéal de

²⁰⁰ Kelly, Stéphane. 2002. « Initiation à la société thérapeutique » dans Stéphane Kelly (dir.) *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. p.176.

²⁰¹ Kelly (2003). p.176.

²⁰² Kelly (2003). p.177.

²⁰³ Kelly (2003). p.177.

personnalité qu'est l'homme psychologique. Récupérant les fondements de la psychanalyse freudienne, comme le note un de ses commentateurs, il qualifie la notion de narcissisme de « fantasme humain de l'omnipotence et de l'indépendance absolue »²⁰⁴. En cela, l'état narcissique exclurait d'emblée « la référence à un réel qui imposerait des limites à la satisfaction des désirs, et repose sur le brouillage des frontières entre le moi et le non-moi »²⁰⁵.

Si la psychanalyse se penche traditionnellement sur l'individu seul, Lasch croit que les pathologies individuelles s'enracinent bien souvent dans la personnalité d'un individu et que la personnalité n'est guère autre chose que l'homme socialisé. En ce sens, l'homme socialisé, encore, passe à travers la médiation symbolique d'une culture donnée et « ses normes, ses postulats sous-jacents, ses modes d'organisation de l'expérience », lesquels aspects façonneront l'homme social qu'il est²⁰⁶. Dans cette perspective, si plusieurs gens présentent les symptômes d'une personnalité narcissique, il y a fort à parier que cela découle de mutations sociales spécifiques et d'une altération conséquente de la culture dominante.

Plus encore, avant de pouvoir qualifier le narcissisme de pathologie, il faut comprendre qu'il est la résultante d'une adaptation à des mutations sociales données. Chez certains individus dotés d'une personnalité narcissique, probablement la plupart, le narcissisme est visible sous certains traits de la vie quotidienne, mais ne rend pas ces gens pour autant dysfonctionnels dans cette dernière²⁰⁷. C'est dire que, pour beaucoup, le narcissisme est un mode de vie adapté à la réalité d'un marché du travail fluctuant, où l'individu est appelé à se recomposer aux aléas de la valeur marchande

²⁰⁴ Garcia, Renaud.. « Christopher Lasch. Le culte du narcissisme. » dans Biagini, Cédric, Carnino, Guillaume et Patrick Marcolini (dir.). 2014. *Radicalité. 20 penseurs vraiment critiques*. Montreuil : Éditions L'Échappée. p.163.

²⁰⁵ Garcia (2014). p.163.

²⁰⁶ Lasch (2010). p.65.

²⁰⁷ Lasch (2010). p.75-76.

de ses compétences, et où il doit être mobile pour être véritablement concurrentiel. Il en paraît spontanément de même dans les relations intimes, où l'individu est appelé au libertinage pour satisfaire ses désirs fluctuants qui sont, eux aussi, un peu à l'image des aléas du marché.

Ceci étant dit, lorsque le narcissisme est à un stade si aigu qu'il rend l'individu dysfonctionnel dans la vie quotidienne, atteignant la définition préliminaire de pathologie, il apparaît sous un ensemble de caractéristiques d'autant plus spécifiques. Lasch note que les études cliniques, à partir des années 1940-1950, montraient de plus en plus rarement les névroses classiques que Freud avait décrites quelques décennies plus tôt²⁰⁸. Ainsi le malade type « ne souffre plus de fixations débilitantes, ni de phobies, ni d'une conversion d'énergie sexuelle réprimée en troubles nerveux, il se plaint " d'une insatisfaction existentielle vague et diffuse ", et sent que " sa vie, amorphe, est futile et sans buts " »²⁰⁹. Le malade se plaint de sentiments diffus, subtiles mais tenaces de vide et de dépression, ainsi que « violentes oscillations dans son évaluation de lui-même »²¹⁰. En un mot, on passe donc au milieu du 20^e siècle de pathologies relatives à une morale trop rigide, corollaire d'une autorité trop sévère, à des personnalités « chaotiques dominées par leurs pulsions », tantôt en quête de limites qui pourraient être posées à ces dernières, tantôt se cantonnant dans le strict refus du recours à la notion même de limites²¹¹.

Aujourd'hui, la psychanalyse a affaire à des patients ouverts à leurs propres émotions, qui donnent libre cours à leurs conflits internes, sans les réprimer et sans les sublimer d'aucune façon. Si ceux-ci peuvent paraître *a priori* engageants dans leurs relations avec autrui, ils cultivent néanmoins une superficialité qui les protège dans les relations affectives. Ils ont de la difficulté à pleurer et entretiennent une

²⁰⁸ Lasch (2010). p.68.

²⁰⁹ Lasch (2010). p.68.

²¹⁰ Lasch (2010). p.69.

²¹¹ Lasch (2010). p.69.

certaine rage « contre les amours objectaux perdus », notamment envers les parents, les empêchant dans une certaine mesure de revivre des moments et des souvenirs heureux qui paraissent trop éloignés de leurs vies immédiates²¹². Plutôt enclins aux aventures sexuelles, ils ne trouvent pourtant guère aisé de s'abstraire de soi pour vivre pleinement la pulsion sexuelle. Ils éviteront donc les engagements intimes trop contraignants, lesquels pourraient cependant les aider à aplanir, régulariser leur existence et leurs sentiments²¹³. Ils sont, en outre, convaincus de leur bon droit à manipuler ceux qui les entourent en vue d'optimiser leur propre plaisir. L'hypocondrie n'est pas rare auprès des patients narcissiques, là où le souci du corps, la peur intense du temps qui passe, de la vieillesse et de la mort, font figure de constante²¹⁴.

Pour Lasch, ce qui apparaît clairement, c'est que les études cliniques, uniquement destinées à des thérapeutes, soit sans prétention à éclairer les problèmes sociaux et culturels, « décrivent un type de personnalité immédiatement reconnaissable, sous une forme atténuée, pour les observateurs de la culture contemporaine : habile à contrôler les impressions qu'il donne à autrui, avide d'admiration mais méprisant ceux qu'il parvient à manipuler, insatiable d'aventures affectives susceptibles de remplir son vide intérieur, terrifié à l'idée de vieillir et de mourir »²¹⁵.

S'observe aussi chez le narcissique un net déclin de la dimension historique de l'existence où Pierre Prades le notera « aussi incapable de reconnaître sa dette envers le passé que de se sentir responsable d'une transmission aux générations futures »²¹⁶.

²¹² Lasch (2010). p.69.

²¹³ Lasch (2010). p.69.

²¹⁴ Lasch (2010). p.69.

²¹⁵ Lasch (2010). p.70.

²¹⁶ Prades, Pierre. « Christopher Lasch et la *common decency* » dans Labelle, Gilles, Martin, Éric et Stéphane Vibert (dir.). 2014. *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*. Montréal : Nota Bene. p.224.

En ce sens, malgré les appareats d'une sociabilité aisée quoique superficielle, un fond antisocial transparait chez le narcissique par le refus d'un certain dialogue intergénérationnel, lui qui peine à maintenir toute référence morale au-delà de lui-même. À la manière de sa frivolité en matière de relation intime, notre narcissique contemporain se prive d'un autre remède qui pourrait tempérer son sentiment de vide intérieur et sa peur de vieillir : celui du sens de la continuité dont découle le dialogue intergénérationnel. En dernière instance, ce refus du passé chez le narcissique est bien souvent véhiculé sous forme d'une attitude « superficiellement progressiste et optimiste » qui, pourtant, masque finalement un désespoir commun, corollaire du sentiment d'une société qui serait incapable de faire face à l'avenir²¹⁷.

En somme, ce qui apparaît clairement ici, c'est que la personnalité narcissique de notre temps paraît adaptée à la vie publique : celle du travail et des loisirs. Pourtant, au-delà des apparences, le narcissique se révèle d'une fragilité psychique déconcertante face aux différents stades communs de l'existence (la vieillesse, la sécurité affective, l'intergénérationnalité, etc.). Se revendiquant de la liberté, surtout d'une liberté fantasmée de désaffiliation et de recomposition de son identité personnelle, il s'avère surtout incapable d'autonomie réelle en étant esclave de ses désirs et de ses pulsions. Son identité n'est guère plus que sa capacité à consommer et à se conformer aux images de la société marchande qui lui donne l'impression d'exister et de se distinguer.

En dernière instance, le narcissique est dépendant de tout ce qui pourrait tempérer ses désirs et son sentiment de vide intérieur. Étant peu enclin à se soumettre aux formes d'autorités traditionnelles, il se soumet volontiers à l'idéologie thérapeutique qui lui promet davantage de bien-être et de croissance personnelle. Cette idéologie, optimiste au premier coup d'œil en visant l'authenticité du sujet et le

²¹⁷ Lasch (2010). p.105.

développement personnel, « irradie résignation et désespoir profond. Ont foi en elle ceux qui ne croient en rien »²¹⁸. Autrement dit, lorsque le narcissisme atteint son paroxysme, l'individu est strictement incapable de transcendance, incapable de s'inscrire dans quoi que ce soit qui lui préexiste et le dépasse, car cela reviendrait à se soumettre à une arbitrarité nécessairement suspecte.

5.3- De la colère antithéologique à la critique anti-institutionnelle

Jusqu'à maintenant, nous avons tenté, dans cette partie de notre travail, d'illustrer comment les mutations sociales au milieu du 20^e siècle et ultérieurement avec la contre-culture comme catalyseur, sont venues altérer les structures fondant la personnalité en Occident et dans la société québécoise. L'homme nouveau qui émergera d'un tel contexte sera doté, à divers égards, d'une personnalité narcissique, dont nous avons décrit sommairement les traits psychologiques. Jusqu'à présent, encore, nous n'avons qu'effleuré la question de la généralisation des traits narcissiques et de ses significations en matière de reproduction de la société, plus précisément ce qui est relatif au nouveau mode d'institution du sujet qui émergera à la suite de la révolution culturelle. Car si l'on considère en grande partie les institutions dominantes comme illégitimes, car autoritaires et aliénantes pour le sujet, l'individu voulu par la société continue par passer via un certain nombre de médiations culturelles qui le façonneront. Ces médiations culturelles sont justement moins relatives au mode institutionnel strict qu'à des instances faisant usage d'un certain langage symbolique qui façonne l'individu. Nous avons mentionné précédemment l'idéologie thérapeutique; contentons-nous de dire, pour le moment, que le langage symbolique dont découle aujourd'hui la légitimité institutionnelle est fortement relié à cette dernière.

²¹⁸ Lasch (2010). p.84.

Jacques Lavigne, qualifié par certains de premier philosophe de la modernité québécoise, a eu lui-même l'occasion de décoder ce langage symbolique façonnant l'homme nouveau issu de la révolution culturelle. Lavigne partait du postulat selon lequel la Révolution tranquille, imbriquée d'une certaine façon à la révolution culturelle, mettait en scène plusieurs acteurs « très diversifiés en termes d'idées et de postures politiques » dont on peut dire « qu'ils ont eu en commun un idéal de liberté »²¹⁹. Cependant, et c'est là que la réflexion de Lavigne revêt une certaine originalité à l'époque²²⁰, il se demande si ce nouvel idéal de liberté aurait donné lieu à une nouvelle manière d'instituer le sujet, ou encore s'il n'aurait pas nié carrément le besoin impératif pour le sujet d'être institué? Car cet idéal de liberté, en état de révolte légitime contre le paternalisme de l'Église et du régime duplessiste, n'aurait-il pas justement « posé l'existence d'une liberté immédiatement donnée » presque tout de suite après la naissance de l'individu²²¹? Selon Lavigne, cela semble avoir été le cas.

Le contexte général de la Révolution tranquille et de la révolution culturelle aurait largement contribué à associer l'idée d'institution, laquelle transmet des normes et des valeurs diverses véhiculant une idée générale du beau et du bien, avec l'idée d'oppression systématique²²². Certes, s'il n'associait pas systématiquement le principe institutionnel à l'oppression, Lavigne ne chantait pas non plus les vertus de l'institution au temps du Canada français, laquelle était bien souvent empêtrée dans l'idéologie. Pour Lavigne, le sujet s'institue lui-même lorsqu'on lui transmet convenablement le « désir de connaître le réel, de comprendre ses semblables et de se

²¹⁹ Devette, Pascale. 2012. *Jacques Lavigne : une philosophie de l'institution du sujet*. Ottawa : thèse de maîtrise à l'École d'études politiques de l'université d'Ottawa. p. 76.

²²⁰ Lavigne traitait entre autre de cette question en 1971 dans son ouvrage *L'objectivité. Ses conditions instinctuelles et affectives*. Montréal : Léméac.

²²¹ Devette (2012), p.76.

²²² Devette (2012), p.76.

comprendre lui-même »²²³. Autrement dit, le sujet devient sujet lorsqu'il amorce authentiquement une quête d'objectivité, de saine exploration de sa propre finitude (une quête de limites, de balises) dans les différents volets de sa vie. L'intensité de cette quête, cependant, reste souvent en grande partie reliée à son milieu fondateur, bien que certains individus détiennent en eux un goût naturel pour ce genre de quête.

Lavigne comprend que l'institution du sujet passera durant la Révolution tranquille de l'Église du Canada français à l'école dans la société québécoise. Par un mécanisme pour le moins pernicieux, l'un en est venue, cependant, à incarner l'exacte antithèse de l'autre, là où « l'éducation " réformée " devrait être aussi " libertaire " que celle agencée par l'Église catholique était autoritaire »²²⁴. Or, dans un cas comme dans l'autre, la nouvelle subjectivité comme l'ancienne ne visent pas l'objectivité et l'exploration des balises qui fondent la finitude humaine et qui permettent à l'homme d'accéder autant que possible au réel et à la maîtrise de sa vie. Au contraire, dans l'ancienne subjectivité comme dans la nouvelle, le sujet est fait détenteur d'une toute-puissance parfaitement illusoire²²⁵. En effet, la nouvelle subjectivité « n'aura certes plus rien de « divin », puisqu'elle se présentera plutôt comme celle de l'individu délié ou auto-fondé, proclamé porteur de liberté à " l'état de nature ", mais qui le condamnera néanmoins de nouveau à un état d'impuissance, d'illusions et d'aliénation »²²⁶.

L'hypothèse de Lavigne selon laquelle nous serions passés d'un type de subjectivité donné à sa forme antithétique sera reprise par le philosophe Gilles Labelle, lequel voit dans cette dynamique un passage global d'une colère

²²³ Devette (2012). p.60.

²²⁴ Labelle, Gilles. « Une critique des fondements psychiques de la subjectivité contemporaine. Jacques Lavigne et « faux féminin » » dans Labelle, Gilles, Martin, Éric et Stéphane Vibert (dir.). 2014. *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*. Montréal : Nota Bene. p.251-252.

²²⁵ Labelle (2014). p.252.

²²⁶ Labelle (2014). p.252.

antithéologique, une colère collective dirigée vers la religion ou le divin, à une colère anti-normative et institutionnelle²²⁷. Habituellement, comme le note Labelle, lorsqu'il y a révolution, le produit fini de l'épisode révolutionnaire se traduit par une synthèse entre les forces de la révolution et celles de la contre-révolution. Or, toujours selon Labelle, il semble qu'il n'y ait pas vraiment eu de mouvement contre-révolutionnaire à proprement parler. Après 1960, l'Église catholique n'est déjà plus que l'ombre de ce qu'elle fut auparavant, tout comme les intellectuels vantant les mérites de « l'ancien régime »²²⁸. En fait, par un étrange concours de circonstances, le mouvement révolutionnaire n'avait déjà plus d'adversaire sitôt la Révolution tranquille commencée (d'où, d'ailleurs son caractère « tranquille »).

En ce sens, il parut nécessaire, à un certain point où le mouvement révolutionnaire se sentait de plus en plus désarmé (pourquoi les armes et le radicalisme, lorsqu'on n'a plus d'ennemi à combattre?) d'inventer un adversaire contre-révolutionnaire de substitution. Cet adversaire de substitution prendra forme sous la thématique de la « Grande noirceur », étiquette fourre-tout pour qualifier « tout ce qui pouvait paraître se rattacher au « vieux monde »²²⁹. Par contre, pour le parti révolutionnaire l'évocation de la « Grande noirceur » se mit à avoir un défaut pour le moins manifeste : plus on l'évoquait, plus on se rendait compte qu'il y avait une distance irréversible qui s'était creusée entre « l'ancien monde » et la société québécoise issue de la Révolution tranquille. À partir d'un certain moment donc, la peur de la « Grande noirceur » ne put se présenter autrement que « comme la peur de son retour »²³⁰.

²²⁷ Labelle, Gilles. 2011. « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du « problème théologico-politique » ». *Recherches sociographiques*, Volume 52, numéro 3, septembre-décembre 2011, p. 869.

²²⁸ Labelle (2011). p.869.

²²⁹ Labelle (2011). p.870.

²³⁰ Labelle (2011). p.870.

À un certain moment, encore, le parti révolutionnaire fit de la peur du retour de la « Grande noirceur » l'essentiel de sa démarche politique en se posant et en offrant diverses réponses à la question suivante : « Quels sont les lieux de l'espace social susceptibles de donner éventuellement prise à une restauration de l'ancien régime? »²³¹. La réponse : le principe hiérarchique, la verticalité, l'asymétrie, l'autorité, les obligations d'appartenances, les rapports de subordination, etc. En somme, autant de réponse qui tendent à pointer du doigt le principe institutionnel même, lequel principe se donne pour objectif principal d'accueillir les nouvelles générations, les nouveaux venus en ce monde²³².

5.4- Jacques Lavigne et le faux-féminin

En 1971, Jacques Lavigne fut donc le premier à voir la tendance à vouloir substituer un sujet institutionnel, ancré dans une culture dont découle des normes, à un sujet « d'emblée existant [...] et par là arrimé à des instances « thérapeutiques » appelées à permettre au Moi « délié » ou « auto-fondé » de se manifester et, éventuellement, de se guérir des traumatismes qui auraient pu l'empêcher de le faire jusque-là »²³³. Pour Lavigne, si l'idée du sujet délié ou auto-fondé n'était pas neuve (il la mentionne en d'autres termes en 1953²³⁴), il n'en demeure pas moins qu'elle s'est répandue avec l'idéal de liberté qui s'est déployé durant la Révolution tranquille. Ce qui est intéressant et d'autant plus original selon nous, c'est que Lavigne décrit cette tendance selon des termes psychanalytiques, mais non véritablement en termes cliniques, ce qui sera plus tard l'apanage de Christopher Lasch.

²³¹ Labelle (2011). p.870.

²³² Labelle (2011). p.870.

²³³ Labelle (2011). p.870.

²³⁴ Lavigne, Jacques. 1953. *L'inquiétude humaine*. Paris : Aubier Montaigne.

En fait, Lavigne use de termes psychanalytiques, mais il les utilise dans le cadre d'un langage symbolique pour voir justement comment l'idée du sujet auto-fondé est une sorte de construction symbolique, un monde d'illusions qui fausse son rapport au réel, dans lequel ce dernier s'enferme. Autrement dit, là où la figure du Canadien français de la « Grande noirceur » qui était utilisée comme repoussoir se voulait une construction symbolique obéissant à une sorte de mystique collectiviste (nation et catholicisme), la figure du Québécois de la Révolution tranquille s'est progressivement érigée à même une mystique individualiste (fantasme de l'auto-fondation du sujet) se voulant le contraire de la mystique collective.

Au final, c'est dire que cette mystique individualiste comme construction symbolique se veut un monde de contre-symboles à l'endroit de la mystique collectiviste. Cela étant précisé, cette mystique individualiste décrite plus haut semble avoir été en grande partie à l'origine d'un concept de Jacques Lavigne dont nous allons discuter ici : le faux-féminin. Tout d'abord, il faut savoir que Lavigne use de termes renvoyant à des images symboliques destinées à décrire des états psychiques²³⁵. Ces images symboliques pourront paraître quelque peu brutes, voire primitives au lecteur non-initié à Lavigne. Le cas échéant, il faudra simplement se rappeler que ces images décrivent à gros traits une réalité plus complexe, dont il serait impossible de dégager une forme d'abstraction sans opérer une sorte de réduction au préalable.

De plus, concernant le concept de faux-féminin, il ne saurait en aucun cas n'être que le seul apanage de la femme, là où l'homme peut très bien être porteur d'une subjectivité de type faux-féminin²³⁶. Cependant, il n'en demeure pas moins que les psychiques associées au faux-féminin renvoient largement à la maternité : « soit la

²³⁵ Devette (2012). p.64.

²³⁶ Lavigne (1971). p.72.

douceur, la tendresse et l'amour »²³⁷. Cela étant précisé, le concept de faux-féminin évoque de prime abord deux signifiants simultanés chez le sujet. Sur un versant, il se présente au niveau des apparences, sous forme d'amour, de douceur et d'attention, donnant l'impression d'avoir devant soi une autorité bienfaisante et aimable. Sur l'autre, à un niveau plus concret ou plus pratique, « cette autorité institue des sujets aliénés, impuissants à agir dans le monde et complètement dépendants de l'illusion dans laquelle ils sont inscrits »²³⁸. Le versant pour ainsi dire aliénant du faux-féminin, toujours dans langage psychanalytique de Lavigne, se situe avant tout comme une alliance visant la figure traditionnelle du Père, figure symbolisant la première autorité instituante dans la vie du sujet²³⁹. C'est que le Père comme première autorité instituante symbolisant une figure de commandement explicite, est souvent associé à l'idée d'un sujet institué dans la conflictualité. Tout simplement parce la figure du Père incarne dans ce monde de symbole la première autorité porteuse de limites posées à l'endroit du sujet.

Alliance contre la figure du Père, donc, qui est scellée entre la Mère et sa progéniture dans le but explicite de court-circuiter l'autorité « du Père et le processus instituant auquel elle est liée »²⁴⁰. Une fois cette alliance scellée, le faux-féminin apparaît sur deux versants : une autorité instituante qui court-circuite l'autorité du Père et, ensuite, la mise au monde d'un sujet soi-disant libre qui n'aurait qu'à « s'auto-instituer » de son propre chef. Ainsi voilà un sujet qui advient hors de toute conflictualité avec le monde, là où il n'aurait qu'à être « lui-même » en se soustrayant à toute autre forme de limites qui lui préexisteraient. Entre la Mère et sa progéniture,

²³⁷ Devette (2012). p.64.

²³⁸ Devette (2012). p.65.

²³⁹ Devette (2012). p.65.

²⁴⁰ Devette (2012). p.65.

l'alliance du faux-féminin repose sur « une impression de puissance que l'un projette sur l'autre et vice-versa, qui évite toute confrontation avec le réel »²⁴¹.

Or, ici, le sujet institué par la mécanique du faux-féminin est, par définition, un sujet institué hors du monde réel ou objectif. Par cette même mécanique, le sujet se croit tout-puissant sans même avoir fréquenté le monde réel, ce qui le rend en vérité inapte à y agir, car on ne naît pas apte à agir dans le monde humain, tout comme on ne naît pas avec une identité personnelle, puisque cette dernière est justement le produit de notre fréquentation du monde. Mais alors, sans identité personnelle comme produit de la fréquentation du réel, qui est ce sujet issu du faux-féminin, lequel encourage le sujet à l'autocréation?

Reformulons la question précédente : qu'est-ce qui précède, ou qu'est-ce qui peut bien rester chez un sujet qui refuse d'exister ou de se développer une identité personnelle, liée au monde préexistant? En fait, tout porte à croire, dans un tel cas, que le sujet « s'englué dans ses affects »²⁴². C'est dire qu'il s'enferme dans un monde symbolique faux, celui qui consacre l'illusion de la toute-puissance du sujet auto-fondé, alors que la réalité fait de lui un sujet le plus souvent impuissant à agir sur sa propre vie et dépendant des différents pôles thérapeutiques disposés autour de lui. Individu à la personnalité fragile, frêle sujet en proie à des désirs et pulsions illimités dans un monde qui ne peut pourtant que lui rappeler ses propres limites, il n'est cependant plus capable de sentir la réalité objective de la limite. En dernière instance, de façon synthétique, nous pourrions dire que le faux-féminin institue un sujet qui entretient d'emblée un rapport non-objectif au réel en pervertissant la place du symbole dans sa perception du monde. Plutôt que d'utiliser le symbole pour faire le lien entre lui-même et le réel, le sujet du faux-féminin s'enlise dans un symbolisme qui lui permet d'éviter le réel en envisageant sa toute-puissance.

²⁴¹ Devette (2012). p.66.

²⁴² Devette (2012). p.66.

On rappellera encore que Jacques Lavigne traite du faux-féminin en 1971, et qu'il est possible, comme l'énonce Pascale Devette, de lire les thèses qui y sont relatives « en fonction à la fois des transformations qui affectent l'institution du sujet d'après-guerre et en particulier pendant les années 1960 dans le monde occidental »²⁴³. Or, ne devrait-on pas se demander, en ce sens, ce qui se passe lorsqu'une société institue des sujets qui s'enferment dans un symbolisme de type faux-féminin plutôt que de confronter le réel?

Lorsqu'un large contingent d'individus prennent refuge dans le symbolisme faux-féminin : « il s'établit, alors, un univers de communication, complètement clos, qui peut aller très loin dans sa prolifération, jusqu'au point de contaminer des institutions, des groupes et même, dans certaines conditions, des sociétés »²⁴⁴. Cet univers de communication, très attirant et séduisant, est donc enfermé dans le symbolisme faux-féminin tout en confortant les individus dans leur toute-puissance fantasmée. Lorsqu'on propage cet univers de communication assorti de son aura séductrice en le combinant avec la puissance bien réelle de l'argent et du pouvoir, l'illusion de toute-puissance du sujet peut en venir à se confondre avec la réalité²⁴⁵. Ce système, où l'abolition de la limite se confond avec une anticipation de soulagement de la souffrance intérieure et d'augmentation du plaisir, est donc parfaitement satisfaisant dans l'immédiat. C'est pourquoi « le faux-féminin cherche à se maintenir dans un présent perpétuel »²⁴⁶. Le faux-féminin engendre donc des sujets qui se considèrent comme étant ceux de la fin de l'histoire. Le genre humain aurait atteint une sorte de plateau, un genre de sommet évolutif dans lequel il n'y aurait guère davantage de grands combats collectifs à mener, où les sociétés seraient tellement inscrites dans la matrice du progrès qu'il n'y aurait plus de grands

²⁴³ Devette (2012). p.74.

²⁴⁴ Lavigne (1971). p.76.

²⁴⁵ Lavigne (1971). p.77.

²⁴⁶ Devette (2012). p.75.

changements à venir outre quelques ajustements pragmatiques. Le présent est donc vécu à la manière du faux-féminin, soit dans un symbolisme à partir duquel on s'enferme entièrement.

Or, depuis la Révolution tranquille, l'institution la plus contaminée par le symbolisme faux-féminin et son univers communicationnel clos est sans contredit l'école québécoise²⁴⁷. Une institution première telle que l'école est évidemment une des mieux armées pour diffuser la symbolique du faux-féminin, car elle accueille véritablement l'enfant dans la société immédiatement après l'institution familiale. De réformes en réformes, l'objectif principal sous-tendu semble être le camouflage de la figure d'autorité - nécessairement oppressive - que constitue l'enseignant. Du « maître » à « enseignant », de « élève » à « apprenant », le but premier de l'éducation semble être de moins en moins de confronter ces derniers au réel qu'à les guider. Encourager l'apprenant, qui arriverait à l'école avec un bagage, à faire l'expérience de ces « compétences », un savoir incarné strictement utile et émancipateur ne devant pas surtout pas se corrompre par la médiation de l'enseignant et de l'institution. En d'autres termes, on s'engonce ici dans le symbolisme de type faux-féminin en sous-tendant que l'apprenant peut s'autocréer pour le mieux sans médiation institutionnelle : ce qui constitue le credo par excellence de l'éducation thérapeutique.

5.5- Conclusion – Du refus de la transmission à l'éducation thérapeutique

Nous aurons d'abord cherché, dans ce dernier chapitre, à démontrer comment un certain nombre de mutations au sein de la famille et de la conception entretenue de cette dernière ont induit un changement dans les structures instituant de la personnalité. La nouvelle structuration de la personnalité, que Christopher Lasch a

²⁴⁷ Devette (2012). p.76.

qualifiée de narcissique, justifiera à la suite de la révolution culturelle une modulation du système d'enseignement conformément à cela. Si ce récit paraît adapté au cheminement général de la plupart des sociétés occidentales, la société québécoise connaît, quant à elle, une sorte d'accélération de l'histoire due à la Révolution tranquille, associée à une colère antithéologique et anti-institutionnelle qui radicalisera son entrée dans l'idéologie thérapeutique propre à la postmodernité.

Dans le détail, les mutations au niveau de la structure familiale dans la première partie du 20^e siècle s'inscrivent dans l'émergence de l'éducation nouvelle, courant valorisant l'éducation permissive et un certain culte de l'authenticité individuelle. Sous le signe d'une libération affective et d'un développement authentique de l'enfant transparait graduellement l'incapacité parentale à incarner auprès de l'enfant un modèle ou un guide moral, soucieux de transmettre un certain nombre de préceptes éthiques. La Deuxième Guerre Mondiale et ses suites tendent à universaliser tranquillement ce phénomène, là où, dégoûtés par les excès guerriers et l'immoralité manifeste de la civilisation occidentale, plusieurs parents ne voudront plus transmettre les valeurs occidentales.

Le manifeste du Refus Global de 1948 illustre assez bien cette dynamique en dénonçant le caractère néfaste de toute intention dans la matrice de la transmission. On refuse donc de transmettre le monde à ses enfants, et ceux-ci devront en conséquence « s'élever tout seuls ». Voilà qui justifie en grande partie, sur un versant présenté comme positif, l'éducation permissive et le culte de l'authenticité, soit deux éléments qui seront au cœur de la contre-culture des années 1960. Une décennie avant la révolution culturelle, la famille comme institution entrera graduellement en crise, ce qui renforcera l'emprise prescriptive des experts dans sa tentative de redéfinition démocratique.

Nous l'avons spécifié plus haut, cette recomposition de la famille vient de pair avec un nouveau type de personnalité que Christopher Lasch a qualifié de « narcissique ». En effet, puisque la notion même de personnalité renvoie à l'idée

d'une synthèse personnelle avec un idéal de personnalité propre à une époque donnée, ses normes et sa conception de la vie bonne, l'analyse des pathologies individuelles peut s'avérer hautement révélatrice de la part malsaine d'un idéal de personnalité donné. Avec la contre-culture, la mutation de la famille et divers autres phénomènes sociaux, l'idéal de personnalité de notre temps est résolument celui de l'homme psychologique. Cet idéal de personnalité paraît le plus adapté aux défis de notre époque. Le narcissisme est donc compris comme l'envers pathologique de l'idéal de personnalité qu'est l'homme psychologique.

Mis en contraste avec les idéaux de personnalité antérieurs, soit l'homme religieux et, dans une moindre mesure, l'homme économique, l'homme psychologique se plaint en termes pathologiques d'une insatisfaction vague et diffuse ainsi que d'une existence vide et sans buts. Les idéaux de personnalité précédents engendraient plutôt des pathologies associées à une morale trop rigide et à une autorité trop sévère. Pour simplifier, on voyait auparavant des pathologies associées à des limites trop rigides, alors qu'aujourd'hui elles seraient caractérisées par l'absence de limites.

Lorsqu'on traite de la spécificité québécoise en lien avec la lecture des grandes mutations civilisationnelles, on se rend compte que la Révolution tranquille conjuguée à la révolution culturelle propulsent la société québécoise dans un moment d'accélération de l'histoire ou de rattrapage desdites mutations civilisationnelles. La conjugaison de ces deux « révolutions » se présentait comme une forme d'antithèse de la période de la Grande noirceur, associée au paternalisme de l'Église et du régime duplessiste. Cette colère dirigée contre la Grande noirceur, quasi-généralisée, fit en sorte qu'aucun frein ne fut posé vis-à-vis du mouvement révolutionnaire et que, faute d'ennemi contre-révolutionnaire identifiable, on tenta à tout prix d'empêcher son retour. On comprit qu'il n'y avait qu'à travers les institutions dominantes, lesquelles promulguaient encore des normes et des valeurs de par leur position d'autorité, que l'ennemi contre-révolutionnaire était susceptible de se matérialiser. C'est ainsi que la

colère antithéologique, la colère contre l'Église et son émule politique duplessiste, se transmutera en colère anti-institutionnelle.

Concrètement, les deux archétypes institutionnels de cette dualité mythologique posée entre Grande noirceur et Révolution tranquille s'avèrent être l'Église et l'école, là où cette dernière devait être aussi libertaire que cette première avait été autoritaire. Dans l'optique du philosophe Jacques Lavigne, cette mythologie traduit un langage symbolique qui véhiculerait l'idée d'un sujet auto-fondé et d'un sujet existant d'emblée en dehors des montages normatifs et culturels. Or, cette idée d'un sujet auto-fondé enferme ce dernier dans un monde d'illusions, lequel vient fausser son rapport au réel. Autrement dit, l'homme nouveau de la Révolution tranquille et culturelle a tendance à se croire auto-fondé et à jamais non-institué bien qu'il s'institue à même une sorte de mystique individualiste. D'un autre angle, ce serait dire qu'il s'institue, sans vraiment en avoir conscience, en opposition à la mystique collectiviste (fondée sur les transcendants que sont nation et catholicisme) de la « Grande noirceur ».

Le sujet institué à même la mystique individualiste est accueilli dans sa venue au monde sous le signe du « faux-féminin », une autorité symbolique en apparence bienfaisante et aimable qui conforte en vérité le sujet dans une illusion de toute puissance. Sur le plan pratique, cependant, le sujet institué au sein de la mystique individualiste qui se présente sous les traits du faux-féminin est aliéné, ultimement impuissant à agir dans le monde puisque complètement dépendant de l'illusion dans laquelle il s'inscrit. Comme le dit Lavigne lui-même, lorsqu'un large contingent d'individus trouvent refuge dans le symbolisme de type faux-féminin, il peut s'établir un univers de communication complètement clos contaminant les groupes et les institutions, et éventuellement les sociétés elles-mêmes. Ce système voit donc dans la perspective de l'abolition de la limite une anticipation de soulagement de la souffrance intérieure, en promulguant un présent qui n'est plus vécu

chronologiquement, qui est vécu hors-le-temps, qui débouche sur un présentisme donnant l'impression aux sujets qu'ils vivent la fin de l'histoire.

CHAPITRE VI

VERS LE RENOUVEAU PÉDAGOGIQUE.

LA PENSÉE-SYSTÈME CONTRE L'ÉCOLE.

« Une école pédagogiquement progressiste est particulièrement encline à glisser dans sa volonté d'éduquer l'enfant dans toutes ses facettes et donc d'enseigner des attitudes, des comportements et autres valeurs. On se retrouve alors avec ce paradoxe qu'une école embrassant des idéaux progressistes puisse aussi facilement être mises au service d'une double instrumentalisation, économique et politique, de l'éducation. »

Normand Baillargeon

6.1- Le malaise éducatif et la double pensée du libéralisme

Vers la fin des années 1960 et le début des années 1970, tel que nous l'avons noté précédemment, les rejetons de la réforme Parent entretenaient déjà la peur panique « d'être absorbés par la machine infernale de la collectivité, d'être déshumanisés, aliénés et dépersonnalisés par un système anonyme et sans âme »²⁴⁸. Il semble que pour Guy Rocher, sociologue pragmatique et personnaliste grandement influencé par l'École de Chicago, membre de la Commission Parent et principal rédacteur du rapport Parent lui-même, l'école québécoise faisait les frais de la critique contre-culturelle qui s'était popularisée à l'époque. Certes, entre l'école de masse pragmatique du rapport Parent et ce qu'on pourrait nommer le mouvement de personnalisation relatif à la révolution culturelle, il y avait tout un clivage à prévoir.

²⁴⁸ Rocher, Guy. 1973. Éducation et révolution culturelle. En ligne : http://classiques.ugac.ca/contemporains/rocher_guy/education_rev_culturelle/education_revol_cult_ur.pdf (page consultée le 10 décembre 2014) p.24.

La modernisation pragmatique par ingénierie sociale de la société québécoise avait bien engendré le pluralisme des valeurs et la multiplication des publics, symboles « d'une société en évolution »²⁴⁹. Les Québécois ayant assisté et participé à l'école de la réforme Parent réalisèrent après coup comment la réforme leur avait laissé l'impression d'une dynamique imposée par le haut.

L'impression laissée de cafouillage dans cette première réforme de l'éducation amènera, au tournant des années 1970, l'idée selon laquelle divers ajustements seront à prévoir. Seulement voilà : le temps des réformes venues d'en haut, ou encore celui de l'impression d'unanimité en matière d'opinion publique était bel et bien révolu. Comme le note Guy Rocher, les attentes des Québécois de l'époque face au système d'enseignement sont bien souvent contradictoires, prises entre la vision du nouveau monde et de l'ancien²⁵⁰. En effet, on demande à l'école d'inculquer un certain niveau de conformité, qu'on dit nécessaire à la vie en société, en même temps qu'elle devrait susciter la créativité et l'imagination²⁵¹. On souhaite une éducation active, ludique et basée sur le jeu, tout en se plaignant de l'école qu'elle ne favorise pas l'auto-discipline et prêche le laisser-aller. On veut une école qui permettrait l'épanouissement intégral de la personne, tout en réclamant d'elle qu'elle produise des spécialistes préparés au marché du travail²⁵². On réclame des maîtres qu'ils s'occupent d'éducation civique, tout en leur interdisant de discuter d'événements politiques de peur que ceux-ci ne s'engoncent dans l'idéologie²⁵³. Bref, du côté de l'opinion publique, aucun projet, aucune vision spécifique de l'école ne semble recueillir une majorité claire.

²⁴⁹ Rocher (1973). p.7.

²⁵⁰ Rocher (1973). p.8.

²⁵¹ Rocher (1973). p.8.

²⁵² Rocher (1973). p.9.

²⁵³ Rocher (1973). p.10.

Tous semblent s'accorder néanmoins sur une chose : l'école devrait être plus « individualisée, plus personnalisée, faite à la mesure de chaque élève »²⁵⁴. C'est en quelque sorte sur la base d'un tel consensus qui paraît spontanément moins programmatique que se déclinant au registre de l'intentionnalité, que se développera l'école québécoise contemporaine. En 1977, le Ministère de l'Éducation entreprenait une vaste consultation sur les diverses problématiques ressenties de part et d'autre dans les écoles primaires et secondaires. À la suite de cette consultation, le Ministère publiera le *Livre vert*²⁵⁵, un document qui, tout en prenant acte des doléances exprimées lors de la consultation préalable, tentera globalement de réajuster le tir relativement aux apories de l'école engendrée par la réforme Parent. Selon Claude Corbo, il s'agira là d'un premier pas posé vis-à-vis une prise de distance relativement au rapport Parent²⁵⁶. La synthèse des consultations de 1977 du *Livre vert* confirmera beaucoup des éléments déjà explorés par Guy Rocher quelques années plus tôt : une normalisation trop poussée de l'administration, un encadrement insuffisant des élèves, des conventions collectives trop détaillées, une évaluation insatisfaisante des apprentissages, des programmes aux contenus imprécis, etc.²⁵⁷. Face à cela, l'intentionnalité du *Livre vert* est claire : il faut « lutter contre la dépersonnalisation et pour la revalorisation de l'école publique »²⁵⁸.

Cette orientation du Ministère est confirmée une seconde fois dans le *Livre orange*²⁵⁹ de 1979, lequel s'inscrit en continuité avec le *Livre vert*. Dans les deux documents, l'accent est résolument mis sur le développement d'une personnalité

²⁵⁴ Rocher (1973). p.17.

²⁵⁵ Ministère de l'éducation du Québec. 1977. *L'enseignement primaire et secondaire au Québec (Livre vert)*. Québec : Éditeur officiel du Québec.

²⁵⁶ Corbo, Claude. 2013. *Enjeux de société. Essais, études et opinions sur l'éducation et les institutions politiques*. Québec : Del Busso. p.164.

²⁵⁷ *Ibid.* p.21-25.

²⁵⁸ *Ibid.* p.11.

²⁵⁹ Ministère de l'éducation du Québec. 1979. *L'école québécoise. Énoncé de politique et plan d'action (Livre orange)*. Québec : Éditeur officiel du Québec.

créatrice et son épanouissement dans tous les domaines de la vie. L'école n'y est plus dépeinte principalement comme une entreprise d'acquisition de connaissances et de transmission de savoir, ce qui donne justement à penser que cette dimension est dès lors relativisée²⁶⁰. C'est dire en quelque sorte que là où le rapport Parent s'inscrivait encore globalement dans une logique de révolution nationale, l'école de la fin de la décennie 1970 s'inscrivait alors dans une logique post-révolution culturelle. En d'autres termes, on quitte peu à peu le référent national comme référent transcendantal pour n'en garder que les aspects les plus strictement utilitaires, notamment la langue et divers éléments de distinctions juridiques du Québec²⁶¹, pour recentrer l'éducation sur l'individu et son développement.

Le contexte de post-révolution culturelle en est aussi un, graduellement, de stagnation économique, voire de crise économique, ouvrant ainsi la porte à une reconfiguration du rôle de l'État de par la montée de la pensée néolibérale des années 1970. Au Québec, l'échec du camp du OUI au référendum sur la souveraineté-association de 1980 signale l'essoufflement définitif du couple nationalisme et modernisation ayant présidé à la Révolution tranquille. Un peu partout en Occident, le néolibéralisme proclame une nouvelle ère de dérégulation des marchés, de stagnation, voire de déclin du secteur public au profit du secteur privé. Avec le retour à un certain libéralisme économique, conjugué à un contexte post-révolution culturelle qui aura finalement abouti à un libéralisme culturel, le libéralisme comme projet politique paraît désormais unifié sur ces deux versants complémentaires²⁶². Selon un commentateur de Jean-Claude Michéa, ce dernier voit

²⁶⁰ Corbo (2013) p.164.

²⁶¹ On réfère fréquemment à la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, document dit « quasi-constitutionnel » adopté en 1975, lequel paraît fondamental dans la définition implicite ici préconisée de l'identité québécoise.

²⁶² Il s'agit-là d'une thèse soutenue par Jean-Claude Michéa (2010) dans *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*. Paris : Flammarion.

dès l'origine, une complémentarité structurelle et une unité fondatrice – une unité assumée et revendiquée comme telle par des libéraux comme Friedrich Hayek ou Milton Friedman – entre, d'un côté, le projet libéral d'un ordre économique fondé sur les principes de la propriété privée des moyens de production et de la liberté intégrale dans les échanges marchands et, d'un autre côté, le projet libéral d'un ordre social et politique visant à une autodétermination des individus dans la société civile et à la maximisation de leurs droits subjectifs²⁶³.

Si le contexte de la fin des années 1970 voit l'unification quelque peu en douce des versants économiques et culturels du libéralisme, la synthèse concrète de l'unification de cette double pensée semble être trouvée dans l'idéologie thérapeutique. C'est bien le modèle de l'éducation thérapeutique que les livres verts et oranges viennent initier. Toujours est-il qu'il faut spécifier qu'il ne s'agit pas d'une spécificité québécoise : elle se déploiera aussi un peu partout dans le monde anglo-saxon²⁶⁴.

6.2- Le virage thérapeutique et la double insécurité du libéralisme

Selon Dennis Hayes et Kathryn Ecclestone, l'éducation thérapeutique voit ce type d'éducation comme fragilisant pour l'individu puisqu'il est axé sur le développement personnel, les émotions et l'estime de soi²⁶⁵. En effet, une telle éducation contribue à renforcer l'impression chez l'élève qu'il est fragile psychiquement et émotionnellement. Elle met en place une vision du monde au sein de laquelle l'élève en vient vite à se percevoir comme vulnérable et à risque lorsque vivant en société²⁶⁶. En outre, les nouvelles valeurs de l'éducation thérapeutique

²⁶³ Robin, Charles. « La double pensée du libéralisme » dans Biagini, Cédric, Carnino, Guillaume et Patrick Marcolini (dir.). 2014. *Radicalité. 20 penseurs vraiment critiques*. Montreuil : Éditions L'Échappée. p.215.

²⁶⁴ Ecclestone, Kathryn et Dennis Hayes. 2009. *The Dangerous Rise of therapeutic Education*. New York: Routledge.

²⁶⁵ Ecclestone et Hayes (2009). p.163.

²⁶⁶ Ecclestone et Hayes (2009). p.163.

tendront donc graduellement à démanteler les différentes disciplines enseignées pour y introduire une dimension d'ingénierie sociale conséquente.

Les matières enseignées y sont donc recomposées autant que possible autour du développement personnel et social, de la citoyenneté dans une société pluraliste ou multiculturaliste, de la gestion de nos émotions et de notre comportement, et des valeurs dites de l'inclusion et de la tolérance vis-à-vis des différences individuelles ou culturelles²⁶⁷. Comme le notent les professeurs Kathryn Ecclestone et Dennis Hayes, tout se passe comme si l'éducation thérapeutique tenait pour acquis que tous les élèves arrivaient à l'école malheureux ou malades, corrompus par une société prédatrice et des parents incompetents²⁶⁸. Certes, comme nous l'avons vu précédemment, il est vrai que la modernité conjuguée à la révolution culturelle caractérisée par le déclin de la pratique religieuse et la montée de l'anomie laisse des traces tout en faisant en sorte, on peut se l'imaginer, que plusieurs individus se retrouvent en déficit de repères et ainsi pris au dépourvu face à la perspective de leur auto-institution.

C'est du moins la thèse que le sociologue français Alain Ehrenberg étaye dans plusieurs de ses travaux. Pour Ehrenberg, point de doute là-dessus : les mutations de l'individualité de la seconde partie du 20^e siècle, allant dans le sens d'une liberté auto-instituante, engendreront aussi un certain nombre de pathologies sociales et individuelles. C'est que l'individualité serait désormais placée dans une sorte de mouvement permanent du « droit à choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même » occasionnant à un moment ou à un autre dans la vie d'un individu « la fatigue d'être soi »²⁶⁹. Cette fatigue d'être soi serait à la source d'un mal être, d'une sensation vague et diffuse de vide existentiel, qu'on peut associer purement et simplement à la

²⁶⁷ Ecclestone et Hayes (2009). p.163.

²⁶⁸ Ecclestone et Hayes (2009). p.164.

²⁶⁹ Ehrenberg, Alain. 2000. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob. p.15.

dépression au fur et à mesure que ce mal prendra de l'ampleur²⁷⁰. Quand la dépression atteint son paroxysme, il va de soi qu'elle peut déboucher sur le suicide comme seul moyen définitif perçu par le sujet de mettre fin à la fatigue d'être soi.

Au Québec, on peut considérer qu'il n'est donc pas anodin que le taux de suicide, relativement stable depuis le début du 20^e siècle, bondisse de 5 personnes par tranche de 100 000 habitants en 1960, à 9 en 1970 et à 14 en 1980, tout en poursuivant son ascension jusqu'en à 22 personnes en 1999, pour ensuite redescendre progressivement à 14 de nos jours²⁷¹. Pour le sociologue québécois Charles Côté, cette ascension fulgurante du taux de suicide demeure associée à la désintégration sociale et l'anomie en découlant, tout comme au temps où Émile Durkheim effectuait les premières études sur le suicide comme phénomène social²⁷². En ce sens précis, la dépression et le suicide apparaissent moins comme une pathologie du malheur qu'une pathologie du changement, où le prix de l'émancipation contre-culturelle s'avèrera finalement être une montée significative de l'insécurité intérieure²⁷³.

Nous mentionnions plus haut que le début des années 1980 annonçait la consécration d'un certain néolibéralisme à la sauce économique promulguant des politiques d'austérité et souhaitant à la fois mettre un frein à la croissance des dépenses publiques tout en prônant plus strictement un alignement sur la dynamique

²⁷⁰ Christopher Lasch notait que ce mal commence à prendre le pas sur les névroses classiques dans les années 1940-1950 (Lasch (2010). p.68)

²⁷¹ Les données présentées sont tirées de Donglois, Michel. 2003. « Taux de suicide élevé au Québec. Des données qui font mal ». *Les classiques de sciences sociales*. En ligne : http://classiques.ugac.ca/contemporains/donglois_michel/taux_suicide_eleve_au_quebec/taux_de_suicide_texte.html et de Québec. 2014. Institut nationale de santé publique du Québec. Le taux de suicide au Québec : 1981 à 2011. En ligne : http://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/1761_MortaliteSuicideQc_1981A2011_MAJ2014.pdf (page consultée le 27 janvier 2015)

²⁷² Donglois (2003). On peut aussi consulter l'étude de Durkheim sur le suicide en ligne sur les Classiques de sciences sociales : http://classiques.ugac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide.html (page consultée le 27 janvier 2015)

²⁷³ Ehrenberg (2000). p.20.

de libre-marché. Concrètement, cela signifiait pour beaucoup de gens la venue d'une certaine insécurité économique. Par contre, on oublie souvent que cette insécurité économique se complète par une insécurité intérieure ou psychique à la suite de la révolution culturelle. C'est à même cette double pensée, genèse effective d'une double insécurité, que l'idéologie thérapeutique, supposant un certain imaginaire de la survie²⁷⁴, s'enracinera dans la société québécoise, tant autant que dans l'école.

6.3- Le suicide comme défaillance d'identification au monde symbolique

Précisons d'abord quelques aspects à propos de cet imaginaire de la survie que nous évoquions plus haut et qui constitue le point de départ de cette tendance à l'universalisation de l'idéologie thérapeutique dans la société québécoise. La notion d'imaginaire collectif comme recoupant des représentations, des images, des récits ou des mythes partagés en commun dans une société semble suggérer, telle que nous l'entendons, une défaillance d'accession au symbolique. Intégrer comme individu un imaginaire de la survie, ce n'est évidemment pas se conduire comme une sorte d'être humain sauvage dans les appareils quotidiens de la vie. C'est plutôt en arriver à un point de l'existence où on entretient en latence l'idée que la société, son identité culturelle, ses normes, ses statuts sociaux et la manière dont elle se hiérarchise, nous persécute plus ou moins directement.

Ce qui fait en sorte que ce sentiment latent et diffus de persécution empêche l'individu de se situer dans un monde sociétal hautement caractérisé par la symbolique qui lui est propre. Bref, l'individu en question fait de façon plus ou moins consciente le calcul suivant : « le monde symbolique de la société m'opprime et refuse mon identité profonde. En conséquence, je résiste à ce monde symbolique en

²⁷⁴ Kelly, Stéphane. 2011. *À l'ombre du mur. Trajectoires et destin de la génération X*. Montréal : Boréal. p.195-200.

refusant d'y prendre part, ou en tentant tant bien que mal de m'y insérer en maintenant mon identité sans compromis ». Évidemment, ce calcul implique le maintien, quelle qu'elle soit, de l'identité personnelle revendiquée, et probablement une certaine fatigue d'être soi, qui vécue initialement comme un certain romantisme débouche sur une trajectoire anémique en se sédimentant avec le temps.

C'est dire en quelque sorte que le schéma d'analyse du postmarxisme, selon lequel il y a pratiquement autant de types de dominations et d'aliénations qu'il y a d'individus, a engendré une sorte d'imaginaire victimaire qui tente officieusement de s'universaliser. Nous disons qu'il tente de s'universaliser puisqu'il semble d'abord s'être enraciné auprès des groupes à caractère identitaire qui revendiquent l'égalité de fait en se considérant comme marginalisés comme nous l'avons vu précédemment. Il semble néanmoins que cet imaginaire s'introduira graduellement chez des individus qui ne sont pas reliés *a priori* à ces groupes dits marginalisés. Nous reviendrons plus loin à ce phénomène, susceptible de donner quelques pistes par rapport à l'augmentation fulgurante du taux de suicide dans la société québécoise de la seconde partie du 20^e siècle.

Tout d'abord, on peut déceler deux mutations spécifiques qui semblent reliées de près à ce nouveau régime du suicide : « la transformation des modalités de participation à la vie active (le travail) et la transformation des structures de la sphère intime (la famille) »²⁷⁵. Ce nouveau régime du suicide est caractérisé *grosso modo* par l'inversion de la tendance suicidaire par rapport aux groupes d'âges observés. C'est-à-dire que la deuxième partie du 20^e siècle vient bouleverser en la matière une tendance mondiale selon laquelle auparavant le taux de suicide augmentait avec l'âge.

²⁷⁵ Gagné, Gilles et David Dupont. 2007. « Les changements de régime du suicide au Québec, 1921-2004 ». *Recherches sociographiques*. Volume 48, n. 3. p.42.

Or, voilà qu'à partir des années 1970 le taux de suicide des jeunes augmente et celui des personnes âgées diminue²⁷⁶.

Cela peut s'expliquer en partie par les deux mutations que nous avons évoquées ci-haut. En effet, le monde du travail, tout au long du 20^e siècle, connaît une mutation caractérisée par un recul du libre-marché en matière d'emploi, par la montée de l'État et la syndicalisation des travailleurs, ce qui tend à faire du monde de l'emploi un système plutôt qu'un marché. En ce sens, à mesure que les emplois se formalisent en descriptions de tâches et en spécialisations, tout en étant intégrés aux conventions collectives sous l'action des syndicats, le travail tend à se caractériser de plus en plus par l'occupation permanente d'un emploi. Cela signifie généralement que les travailleurs plus âgés cumulent différents avantages reliés à l'ancienneté, dont un statut en conséquence.

En somme, on pourrait dire que ce système d'emploi en viendra à limiter les aléas négatifs de la vieillesse et à potentiellement ralentir la progression du taux de suicide avec l'âge. On peut penser aussi que cette structure d'emploi en vient aussi à s'altérer au fil des années 1970 avec la montée de la récession économique. La multiplication des clauses grand-père maintient les acquis syndicaux des employés plus vieux et coûte par le fait-même la sécurité d'emploi aux plus jeunes qui occupent des emplois à statut temporaire.

La seconde mutation, celle de la sphère intime et plus largement de la famille, engendrera une fragilisation de cette dernière comme institution première devant diriger l'enfant vers la vie adulte. Premièrement, la famille devient de plus en plus basée sur un contrat conjugal que sur la nécessité sociétale de faire famille. Le centrément sur le culte de l'authenticité, le couple, sa sexualité et son amour, en sont venus à amoindrir le caractère traditionnellement irréductible de la famille. On peut

²⁷⁶ Baudelot, Christian et Roger Establet. 2006. *Suicide. L'envers de notre monde*. Paris : Seuil. p.138.

en effet supposer que les individus d'après la révolution culturelle tendaient à voir davantage la famille et le couple comme un ensemble institutionnel moins ponctué par des rôles et une certaine hiérarchie, que constituant des aménagements où ils se réaliseraient authentiquement comme individus.

En outre, il faut mentionner que le temps d'installation à la vie adulte allonge considérablement. Dans une société où le marché du travail exige de choisir une spécialisation et de se former en conséquence, on observe une espèce de prolongement de la jeunesse, une sorte de néoténie sociale²⁷⁷. La néoténie engendrant une sorte de période supplémentaire de flottement entre dans la jeunesse et dans la passation des étapes menant à la vie adulte. Cette prolongation de la jeunesse est en adéquation avec le déclin des rites de passage à l'âge adulte qu'étaient par exemple le mariage et la fondation d'une famille.

Ce nouveau régime du suicide au Québec étant précisé, revenons à l'idée d'un déficit d'identification à l'ordre symbolique associé à l'imaginaire de la survie. Il faut d'abord identifier la question du suicide anémique comme meurtre de soi par soi. Dans le cas du suicide des jeunes, tout comme dans la question du suicide en général, les hommes se suicident environ de trois à quatre fois plus que les femmes²⁷⁸. On peut proposer deux schémas de compréhension de l'acte. Strictement en ce qui concerne le suicide des garçons et des jeunes en général, il y a ce que le sociologue Daniel Dagenais décrit comme le phénomène de l'adoption d'une identité masculine pathologique et, plus généralement, la haine de soi reliée à l'adolescence²⁷⁹.

La symbolique du suicide juvénile comme meurtre d'une identité, la notre, consiste en quelque sorte en une objectivation de soi par soi qui tire le constat de sa

²⁷⁷ Rioux, Marcel. 1965. « Jeunesse et société contemporaine ». *Les classiques des sciences sociales*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rim.jeu> (page consultée le 1er avril 2015).

²⁷⁸ Gagné, Gilles et David Dupont. 2007. « Les changements de régime du suicide au Québec, 1921-2004 ». *Recherches sociographiques*. Volume 48, n. 3. p.49.

²⁷⁹ Dagenais, Daniel. 2007. « Le suicide comme meurtre d'une identité ». *Recherches sociographiques*. Volume 48, n. 3. p.148.

propre incapacité à se projeter dans l'avenir, ou encore d'une appréhension de l'avenir comme un lieu anémique sans possibilités d'épanouissement personnel. Premièrement, dans le cas d'une identité masculine pathologique, on pensera à ces jeunes hommes dans la vingtaine qui construisent leur identité de genre, qui souhaitent accéder au statut de « vrai homme » en misant uniquement sur le caractère ostentatoire d'une telle identité. En fait, leur identité personnelle tend se résumer à une identité de genre, plutôt que toute autre chose.

Le caractère ostentatoire d'une telle identité basée sur l'image du « vrai homme » amènera un certain nombre de pratiques associées à la masculinité : les sports, la chasse, l'alcool, les voitures, le culturisme, etc. Cette ostentation masculine amènera donc le jeune homme à une mise en scène où il est plus important d'avoir l'air d'un homme que d'en être un à sa manière. Cette tendance à précipiter l'accession à la vie adulte en se fixant sur une identité masculine ostentatoire finit par correspondre beaucoup à une identité construite en réaction à une nouvelle norme en articulation, laquelle se dissocie davantage de l'identité de genre. On a ici affaire à la trajectoire type d'un individu qui cherche simplement une reproduction sociale idéalisée, souvent en idéalisant la figure du père qui découlent de normes plus traditionnelles. En se construisant une masculinité ostentatoire au demeurant plutôt vide et fragile, l'individu en question entrera vraisemblablement en crise, et la manière dont il résorbera cette crise, stagnation anémique ou émulation, sera largement garante de son avenir.

Il y a aussi un second type de suicide, typiquement adolescent, qui est caractérisé par un imaginaire juvénile où on rêve la vie plutôt que de la construire de manière réaliste. Comme le souligne encore Dagenais, ce type de suicide est généralement associé à un déficit radical de socialisation et une sorte d'enfermement

dans l'imaginaire lui correspondant²⁸⁰. La stagnation dans cet imaginaire combine typiquement un manque d'encadrement dans l'accession à la vie adulte et un manque de socialisation. Habituellement, il s'agit de jeunes gens qui n'ont guère de succès à l'école et qui seront orientés par cette dernière dans des voies professionnelles de seconde zone. Ils refusent donc l'entrée symbolique dans le monde adulte. D'une part, on peut le penser en raison du peu d'enthousiasme que suscite leur insertion dans des emplois de seconde zone et, d'autre part, par une oscillation immature entre haine de soi et haine de la société. Ainsi, dans une période de la vie ponctuée de projets sur notre propre devenir, ces jeunes gens en viennent à adopter un projet négatif basé sur le refus de la vie adulte. Temps passant, ce refus de la vie adulte se muera finalement en impossibilité manifeste et bien réelle de devenir un adulte.

6.4- Postmodernité et constructivisme. À la recherche d'un nouveau syncrétisme idéologique.

À la fin des années 1970, comme nous l'avons dit précédemment, le monde de l'éducation québécoise et les tractations idéologiques qui s'y superposent s'accordent sur un bien vague consensus : celui de la centration sur la personne et son épanouissement. Il y a quelque chose comme un étrange décalage entre un discours officiel sur l'éducation chantant les vertus de l'épanouissement personnel alors que le climat social s'aligne sur un certain nihilisme, sur le sentiment d'une fin de l'histoire se déployant sous l'égide du « No Future »²⁸¹. Les sociétés occidentales, incluant la société québécoise, sont alors entrées dans une sorte d'ère du vide postmoderne²⁸². Pourtant, il n'en demeure pas moins que cette *ère du vide*, bien que désenchantante,

²⁸⁰ Dagenais (2007). p.151.

²⁸¹ La formule du « No Future » fut popularisée dans le milieu de la musique punk-rock de la fin des années 1970 par le groupe des *Sex Pistols*, laquelle est mentionnée dans le morceau « God Save the Queen ».

²⁸² C'est du moins le qualificatif utilisé par le philosophe français Gilles Lipovetsky, lequel constituera le titre de l'ouvrage *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. publié en 1982.

consacre un certain progressisme en idéologie dominante. Si la décennie 1970 est au libéralisme culturel ou social, la décennie 1980 sera celle du (néo)libéralisme économique et d'une nouvelle synthèse s'articulant entre ces deux courants qui furent trop souvent dépeints comme étant opposés. En fait, le libéralisme économique est simplement l'opérationnalisation du libéralisme culturel et vice-versa : ce qui veut dire qu'ils jouissent en fait d'une complémentarité structurelle.

Cette ère de désenchantement s'accompagne ici d'une relativisation des savoirs, instituant le postmodernisme comme paradigme critique de la légitimation des savoirs homologués comme étant vrais. La signification sociale du postmodernisme comme idéologie dominante opère donc un étrange retour aux sources en termes de pragmatisme radical, là où plus rien n'est vrai outre que la réalité perçue par le sujet. Pour paraphraser le pragmatisme radical de Nietzsche, cela correspondrait à dire que rien n'est plus vrai que les croyances, les illusions utiles à la vie d'un individu. On atteint en conséquence un point de non-retour, puisque la seule réalité existante est celle de l'individu, et on ne peut plus, dès lors, universaliser une vérité autrement que sous la forme d'un discours qui en vaut bien un autre. En même temps, il y a lieu de préciser que le discours scientifique dominant, toujours empreint d'un certain scientisme, cherchera à normaliser son statut en se « pragmatissant ». Ce courant de pragmatisation de la science consiste en quelque sorte à dire : « si le sujet postmoderne ne croit que ce qu'il voit, alors développons des méthodes qualitatives, quantitatives ou expérimentales qui consistent à lui faire voir la vérité ». Dès lors, on percevra ici la tendance à concevoir la vérité comme une image plutôt que comme un cheminement ou une réflexion.

Or, c'est bien cette relativisation des savoirs qui inaugure la décennie 1980 en éducation au Québec. En 1979, le gouvernement du Québec, sous l'égide du Conseil des Universités, commandera en effet un rapport sur ce phénomène au philosophe

français Jean-François Lyotard, rapport qui constituera l'essentiel d'un ouvrage à succès publié par la suite²⁸³. La postmodernité comme contexte social s'universalisant dans les années 1980 préparera aussi la montée d'un certain socioconstructivisme, notamment en ce qui nous intéresse dans le monde de l'éducation. Puisque que le sujet postmoderne radicalise la croyance unique en ce qui correspond à sa réalité immédiate et les illusions qui lui sont utiles pour vivre, le constructivisme apparaîtra soudainement comme étant particulièrement porteur. Le constructivisme récuse en effet une conception plus traditionnelle de la connaissance humaine selon laquelle la vérité n'est généralement pas visible à l'œil nu et échapperait à la perception immédiate en n'étant uniquement accessible en se transcendant soi-même. En fait, le constructivisme cherche à substituer à la notion de vérité celle de viabilité, la première étant une notion visant l'absolu et la seconde visant le relatif²⁸⁴.

La viabilité, comme caractère d'une vérité relative probable, est tirée de l'expérience subjective de la réalité tangible et vécue. Le cumul de cette expérience subjective ferait en sorte que nous développerions, en théorie, un sens de plus en plus aigu de ce qui viable ou probable. C'est du cumul de cette expérience subjective que naîtrait toute possibilité de « connaissances », et non de la transmission hiérarchique (de celui qui connaît vers celui qui ne connaît pas) de ces dernières d'un individu à un autre. Cela étant dit, si la transmission hiérarchique et programmée des connaissances n'est pas souhaitable, l'intersubjectivité, la sociabilité apparaît comme étant primordiale au processus d'apprentissage. En effet, une sociabilité déhiérarchisée où tout un chacun partagent leurs résultats ou leurs conceptions momentanées de ce qui est viable vis-à-vis d'un problème donné, apparaît souhaitable comme pratique prédisposant à une nouvelle mentalité démocratique et pluraliste.

²⁸³ Lyotard, Jean-François. 1979. « Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées ». Québec: Conseil des Universités. Ce rapport sera recyclé par l'auteur la même année aux Éditions de Minuit sous le titre de *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*.

²⁸⁴ Glaserfeld, Ernst Von. 1994. « Pourquoi le constructivisme doit-il être radical? ». *Revue des sciences de l'éducation*. Vol.20, no.1. p.22.

Qu'il soit question d'un problème pratique d'apprentissage ou d'une discussion politique relative au bien commun, la délibération en la matière entre égaux est nécessaire à la démocratie. C'est donc dire que la démocratie correspond moins ici à un consensus sociétal solide, une vision du bien commun préexistante et inculquée à l'individu, qu'à un consensus social liquide basé sur des interactions constantes entre égaux. Bref, le maître-mot d'une telle approche est l'adaptabilité de la personne au changement permanent, ni plus ni moins dans le cas qui nous intéresse qu'un contre-conditionnement précoce à l'anomie comme pathologie du changement.

6.5- Le *renouveau pédagogique*. La pensée-système comme remède à l'anomie.

6.5.1- L'éducation comme système

D'une réforme à l'autre, l'éducation québécoise est devenue véritablement un système plutôt qu'un processus instituant visant la transmission de connaissances. Selon le sociologue Gilles Gagné, ce système s'est émancipé du Ministère de l'éducation comme étant son producteur original²⁸⁵. Cela signifie que le Ministère n'est devenu qu'un intervenant parmi d'autres dans ce système, lequel est maintenant un « bouclage de militantismes (« incorporés ») les uns sur les autres »²⁸⁶. En d'autres termes, l'éducation comme système est devenu un tout autorégulé, fonctionnant selon un rapport de forces constant entre différents corporatismes (Castes de fonctionnaires nommés ou embauchés, commissions scolaires, syndicats, politiciens, spécialistes en sciences de l'éducation, etc.). Lorsqu'on a affaire à un système, il est *a priori* impossible de lui insuffler des finalités humaines, puisqu'il fonctionne selon sa propre logique. C'est donc dire que le système tend à s'autonomiser de ceux qui

²⁸⁵ Gagné, Gilles (dir.). 1999. « L'école au Québec : un système qui parasite les institutions ». *Main basse sur l'éducation*. Montréal : Nota bene. p.11.

²⁸⁶ Gagné (1999). p.11.

l'animent et notons bien qu'il s'agit moins d'un complot que d'un fait élémentaire par rapport aux grands ensembles administratifs qui se massifient.

Cette systémisation de l'éducation québécoise s'inscrit dans un emboîtement en trois temps, un schéma général où se succèdent par effet de cumul trois visions du rôle de l'éducation au fil de l'évolution historique du système capitaliste. Premièrement, l'émergence de l'État comme monopole de la violence légitime requérait une certaine homogénéisation de la culture, un arrachement aux cultures premières locales, aux patois langagiers, pour unifier politiquement un territoire et le légitimer par l'existence d'une nation ou d'un peuple. Deuxièmement, il fallait développer le capital humain pour accroître sa productivité, donc faire du citoyen un travailleur compétent et spécialisé. Troisièmement et enfin, lorsque le citoyen et le travailleur seraient pleinement advenus, il resterait à libérer l'école de sa fonction de transmission d'une vérité commune.

Cela signifiait qu'il fallait encourager à l'école les vérités relatives, le pluralisme culturel et individuel, de manière à concourir à la libération des préférences et des choix individuels. Concrètement, cette étape implique d'instituer chez l'élève une sorte de liberté de consommateur sur un marché culturel et économique, une sorte de liberté de consommation de soi. Une fois cette étape franchie, l'adoption de finalités communes transmises par les institutions devenait grandement suspecte. C'est dans ce cadre que l'éducation devient un système, une mécanique cybernétique mi-homme et mi-machine qui s'autorégule selon sa logique propre. Les orientations collectives que l'on souhaite insuffler ne peuvent être rien d'autre que le cumul des décisions adaptées aux besoins des individus. Ainsi, là où il y a système, il n'y a plus vraiment de société, de valeurs partagées, véhiculant une certaine vision du monde et du bien commun. Il n'y a qu'une société atomisée, que du « social », soit que des interactions entre individus basées sur l'individualisme et la pluralité individuelle elle-même.

Quand on regarde le monde de l'éducation depuis la Révolution tranquille, on se rend compte que les trois processus successifs décrits ci-haut (l'école de consolidation nationale, l'école du travailleur et l'école de la consommation de soi) s'emboîtent à un rythme effréné. L'école du rapport Parent instituera à la fois l'école de consolidation nationale et l'école du travailleur, suggérant l'école de la consommation de soi mais tout en proclamant finalement son report. Cette école de la consommation de soi, de l'autocréation, du pluralisme culturel et individuel, elle s'exercera à même une synthèse idéologique disparate au fil des années 1980 : postmodernisme, socioconstructivisme, cybernétique, etc. Elle émergera finalement via une réforme bien connue sous le nom de « renouveau pédagogique » dans la foulée des années 1990.

6.5.2- Double pensée et pensée-système

Pour simplifier les tenants et aboutissants du syncrétisme idéologique que nous avons décrit ci-haut, commençons par préciser qu'il semble être le fruit de la réconciliation d'un certain libéralisme culturel et économique sous l'égide du progressisme, d'une vision morale du progrès²⁸⁷. C'est sous l'égide de ce progressisme, recyclant une partie de l'imaginaire lyrique et émancipateur de la Révolution tranquille, qu'advientra graduellement le renouveau pédagogique dans la seconde moitié des années 1990. À l'époque, la réforme et son contenant avait de quoi étonner un Québec post-référendaire, dirigé par Lucien Bouchard, un souverainiste-associationniste contraint de diriger la belle province en visant le déficit zéro à la manière d'un projet compensatoire. À vrai dire, la réforme à venir semblait pleine de promesses : améliorer les performances des élèves en difficulté et contrer le

²⁸⁷ Chevrier, Marc (dir.). 2010. « De la désinstruction publique » *Par-delà l'école-Machine. Critiques humanistes et modernes de la réforme pédagogique au Québec*. pp.103-134.

décrochage, autant de phénomènes qui touchent bien davantage, bon an, mal an, les garçons que les filles. On fera donc du recentrement sur l'apprenant une sorte de tout organique, caractérisé par une pédagogie active dite par projets, un accent mis sur la socialisation de l'élève et une pédagogie visant l'acquisition de compétence au profit de la transmission de connaissances²⁸⁸.

D'abord, il faut noter que l'arrivée providentielle du socioconstructivisme en éducation comme doctrine de l'adaptabilité individuelle par excellence coïncide avec des décennies d'augmentation constante du taux de suicide et de l'anomie (jusqu'au début des années 2000, pour aujourd'hui se stabiliser à un taux similaire au début des années 1980). Cette adaptabilité apparaît comme une solution directe à l'anomie comme pathologie du changement. À ce compte-là, le renouveau pédagogique se distingue par sa volonté de combattre le feu par le feu : le changement étant à la fois un élément objectif de notre époque, que le renouveau pédagogique souhaite instituer en norme morale²⁸⁹.

Le recentrement de l'école autour de l'enfant n'est pas nouveau : on le sentait déjà bien présent de par l'apport personnaliste de la Commission Parent et ses suites. Cependant, dans le cas de renouveau pédagogique, le socioconstructivisme vient radicaliser ce recentrement sur l'enfant. Un recentrement qui prend ici davantage la forme d'une haine des médiations extérieures, notamment celle de l'influence du maître ou du livre. C'est pourquoi ce type de médiations accompagnent l'apprenant, mais ne doivent pas lui être imposées formellement. C'est dire que l'apprenant doit cheminer de son propre chef à travers la seule véritable médiation imposée : lui-

²⁸⁸ Boutin, Gérald. 2007. « De la réforme de l'éducation au « renouveau pédagogique » : un parcours chaotique et inquiétant ». *Argument*. En ligne : <http://www.revueargument.ca/article/2006-10-01/367-de-la-reforme-de-leducation-au-renouveau-pedagogique-un-parcours-chaotique-et-inquietant.html> (page consultée le 2 avril 2015)

²⁸⁹ *Programme de formation de l'école québécoise. Enseignement secondaire, premier cycle*. 2004. Québec : Ministère de l'Éducation. p.2-5.

même, et son apprentissage via la matrice du projet. La dynamique d'apprentissage correspond donc à l'objectivation d'une problématique traitant d'une réalité donnée par un processus intrapsychique (l'apprenant par rapport à lui-même) ou interpsychique (dans le cas de l'intersubjectivité d'un dialogue entre apprenants). La finalité de ce processus intrapsychique est l'acquisition de compétences, laquelle n'implique finalement que notre subjectivité propre, ce qui en fait une compétence pure, désaliénante et authentique dans notre rapport au monde.

On mettra beaucoup l'accent sur le climat de la classe, intimement associé à la gestion de classe. Ce climat cherche à faire de nos apprenants des égaux au sein d'une démocratie, où des subjectivités à parts entières débattent et prennent position par rapport à tel ou tel enjeu de connaissances. Il faut noter ici la subtilité du vocabulaire : le maître se retire pour devenir au mieux un guide, voire encore un accompagnateur. L'élève, promu au rang d'apprenant, qui n'a plus besoin de faire l'expérience de la hiérarchie et de passer par la contingence du monde extérieur pour être libre et autonome. À l'école du renouveau pédagogique, la discipline cède le pas à la gestion de classe, passant de la verticalité hiérarchique à l'horizontalité niveleuse, remontant le statut de l'apprenant à même le rabaissement de celui du maître.

Comme le note Marc Chevrier, cette supercherie selon laquelle on entretient l'illusion que l'apprenant arrive pratiquement à l'école comme un citoyen à part entière, d'emblée égal en droits, libre et autonome, tient « à la gêne que nous éprouvons à l'idée que la démocratie ait des limites, des zones qui lui échappent »²⁹⁰. Pourquoi devrait-il en être autrement de l'école, alors qu'on comprend aisément que le monde du travail, de la famille, du sport, de la société s'aèrent et tiennent grâce à des zones hiérarchiques, des zones de non-démocratie? La démocratie ne tient-elle pas, justement, au fait que nous sommes pour la plupart, tour à tour dominants et

²⁹⁰ Chevrier (2010). p.110.

dominés dans les différents domaines de la vie? Mon garagiste en sait nettement davantage que moi sur la mécanique automobile, et j'en sais probablement plus que lui sur les classiques de la sociologie. C'est ce qui fait, à la manière de la solidarité organique de Durkheim²⁹¹, que la société tient ensemble, que par l'interdépendance nous avons tous notre voix distincte et complémentaire au chapitre de la démocratie.

Mais revenons à notre propos principal. Malgré les apparats libertaires du discours propre au renouveau pédagogique, la pédagogie socioconstructiviste, se vantant pratiquement de laisser l'apprenant « s'autocréer » conformément à lui-même, vise bel et bien l'atteinte de résultats prédéterminés²⁹². Là où l'approche traditionnelle, hiérarchique et disciplinaire, inculquait formellement des savoirs par la transmission de connaissances, l'approche socioconstructiviste colporte une sorte d'illusion égalitariste (similaire au faux-féminin de Jacques Lavigne) basée sur la subtilité et le contrôle social. L'approche traditionnelle, dirigiste, n'évacuait pas la question du pouvoir : celui-ci avait un visage formel à travers une vision hiérarchique de la classe. Tandis que le socioconstructivisme, par ses influences gestionnaires et managériales, masque la question du pouvoir en la dissolvant dans un discours égalitariste et libertaire où les statuts hiérarchiques n'existeraient plus.

On peut dire, en somme, que l'école du renouveau pédagogique confirme le statut systémique de l'éducation québécoise. L'école n'y est donc plus conçue sur le mode institutionnel, évacuant ainsi la finalité d'inculquer aux individus un monde commun pour faire société. Cette tendance à la pensée-système fait plutôt de l'école une entité autorégulatrice, qui poursuit à l'infini la dynamique d'éternel retour propre au faux-féminin de Lavigne. Héritée de la synthèse thérapeutique issue de la

²⁹¹ Durkheim, Émile. 1893. *De la division du travail social*. Paris : Presses universitaires de France.

²⁹² Lenoir, Yves. 2004. « Quelques visages du constructivisme en éducation. Perspectives épistémologiques ». 14^e congrès de l'Association mondiale des sciences de l'éducation. En ligne : http://www.crie.ca/Communications/Documents_disponibles/AMSEConstructivistes.pdf (page consultée le 3 avril 2015) p.22.

conjonction entre Révolution tranquille et révolution culturelle, elle perpétue un mouvement d'éternel retour s'intensifiant d'une génération à l'autre. Elle devient, pour ainsi dire, cette anti-institution héritée de la colère antithéologique qui devait être l'antithèse de l'Église. Or, on le sait au moins depuis *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) de Durkheim : le sacré, l'être impersonnel et les représentations religieuses propres à la religion ne sont autres que des représentations collectives symbolisant la société. Dans un tel cadre, l'Église soutenait jadis la société dans un projet de survivance collective, et l'école soutient aujourd'hui un système social basé sur l'exact opposé : le narcissisme, et cette liberté prétendument autofondée de consommation de soi.

Nous sommes aujourd'hui aux prises avec un bien étrange paradoxe. Hier, c'était la société, la nation qui voulait réformer l'école. Pourtant, cette volonté nationale qui a tenu un temps s'est mutée en pulsion révolutionnaire complètement éculée, qui a fait en sorte que c'est aujourd'hui l'école et sa pensée-système qui veulent réformer la société.

CONCLUSION GÉNÉRALE –

DE RÉVOLUTION DÉTOURNÉE À SOCIÉTÉ MALADE D'ELLE-MÊME

Selon nous, le pragmatisme américain, tel que formulé par William James et Charles Sanders Pierce dans la seconde partie du 19^e siècle aux États-Unis, fut en quelque sorte le point de départ conceptuel de la Révolution tranquille qui transformera profondément la société québécoise. Cette doctrine philosophique se présentera d'abord comme une sorte de romantisme utilitaire, résolument orienté vers ce qui est concret, vers l'action et l'aspect pratique des choses. C'est dire que cette doctrine était initialement conçue comme une méthode, une attitude générale de l'esprit à l'endroit de la réalité. Ainsi comprise, la théorie devra être évaluée strictement par sa capacité à fournir des outils susceptibles de changer la réalité existante.

En conformité avec cela, le pragmatisme présente à la fois une théorie de l'univers et une conception de la vérité qui lui est reliée. Ici, l'univers est présenté comme étant pluraliste, c'est-à-dire que la réalité de l'homme ne peut qu'être plurielle dans un monde caractérisé par le relâchement des normes et des traditions, le laissant libre face aux diverses possibilités d'accomplissement de soi devant le rendre plus authentique. De là découle une conception particulière de la vérité selon laquelle celle-ci n'existe pas *a priori* comme quelque chose d'unique ou de définitif. Elle se révélerait plutôt au gré de l'expérience personnelle sous le mode de l'évènement. D'où son caractère flexible, évolutif et relatif à la personne.

C'est dire en quelque sorte que la vérité est une construction personnelle, une vision du monde qui nous est propre en tant qu'individu et sur laquelle il faut travailler soi-même selon ce qui se présente à nous et devant évoluer par différents processus de vérification. Le pragmatisme propose donc une forme de personnalisation, de démocratisation de la vérité, où la tolérance envers la diversité des croyances et les différences de pensée est éminemment nécessaire. La réalité du

monde se présentant à nous tient au changement perpétuel, à la manière d'un réseau où se nouent et se dénouent les liens entre les choses et les êtres.

C'est la sociologie telle qu'on la pratiquera à l'Université de Chicago, sous l'égide de l'École sociologique de Chicago, qui intériorisera, vers la fin du 19^e siècle, les paramètres de la doctrine pragmatiste pour les transposer dans une pratique sociologique spécifique. On veut alors faire de la sociologie une « vraie » science en calquant le modèle scientifique propre aux sciences naturelles. Il faut donc étudier la société comme on étudie la nature, soit en se détachant des sollicitations directes de la société et des différentes conceptions du réel immédiat qui se présentent à nous. Une telle pratique doit déboucher sur une conception objective du réel, avec laquelle il sera ensuite possible de le manipuler pour résoudre des problèmes sociaux. La sociologie de Chicago intériorise donc une finalité d'ingénierie sociale, axée sur la résolution de problème dans une optique plus large de réformer la culture pour l'expurger de ces entraves faisant obstacle à l'avènement d'une vision pragmatiste du monde.

Cette vision d'une sociologie dont la finalité serait l'ingénierie sociale et la réforme des mentalités sera largement importée au Québec à l'Université Laval sous l'égide d'un contingent intellectuel que nous avons appelé l'École de Laval. Ce contingent intellectuel, dont Jean-Charles Falardeau fut résolument la figure de proue, articulera une synthèse sociologique faite de pragmatisme américain et de personnalisme chrétien. Le personnalisme chrétien se veut avant tout un nouvel humanisme démocratique à la sauce catholique, désireux de faire profiter l'ensemble de l'humanité des progrès de la civilisation. On peut résumer son lien avec le pragmatisme américain de la façon suivante : si le pragmatisme est une méthode d'intelligibilisation du monde et de manipulation de la réalité, le personnalisme chrétien en est la justification morale désireuse d'implanter des balises éthiques à cette méthode. On promet donc à ce duo doctrinal une destinée conquérante assortie d'une mission civilisatrice.

L'École de Laval s'établit donc sur la base d'une institutionnalisation progressiste qui se développera en antithèse de la sociologie antérieure dite doctrinale. La sociologie doctrinale prônait le nationalisme, le corporatisme et une insistance sur l'idée de l'ordre, là où la sociologie de Laval sera fédéraliste, socialiste et insistant sur l'épanouissement de la personne. Pour les sociologues lavallois, la société canadienne-française au moment de la Grande noirceur était arriérée culturellement lorsqu'on la comparait à la société américaine, cette dernière représentant le sens du progrès universel. Ainsi, puisque charité bien ordonnée commence par soi-même, la mission civilisatrice ponctuée de pragmatisme et de personnalisme devait avoir lieu au Québec, mais viendrait essentiellement de l'État canadien. Par Ottawa, il appartiendrait donc aux ingénieurs sociaux de réformer la culture canadienne-française souffrant d'arriération culturelle.

Or, il n'en sera pas ainsi de la Révolution tranquille. Le contexte d'après-guerre, favorable à la montée de la classe moyenne, fait en sorte que celle-ci devra regarder du côté de l'État du Québec afin de promouvoir leurs intérêts économiques. Les intérêts de la classe moyenne résidaient dans l'expansion du rôle de l'État et dans l'octroi de subsides destinées à faire naître une classe d'affaire francophone. Plus modernisatrice que nationaliste, la classe moyenne se servira, dans un premier temps, du nationalisme pour accroître son espace linguistique et professionnel. Devant son essor aux techniques administratives américaines, elle cherchera donc à remodeler le système d'éducation en fonction de ses nouveaux impératifs modernisateurs qui commandaient la formation d'une main-d'œuvre qualifiée. C'est précisément dans ce sillon que naîtra la Commission Parent.

La Commission Parent, de même que la Révolution tranquille, seront à l'image du sociologue Guy Rocher, principaux rédacteur du rapport Parent, lequel suivra la trajectoire de l'École de Laval, tant en nouant avec un nationalisme renouvelé simultanément à la classe moyenne. L'intentionnalité du rapport Parent était donc à la fois pragmatique, nationaliste et personnaliste. C'est-à-dire qu'elle s'exprimait à

travers le souhait de surmonter l'infériorité économique et culturelle des Canadiens français du Québec en réformant leur mentalité, élément à la fois pragmatique et nationaliste, dans l'optique d'un humanisme personnaliste renouvelé intégré dans le cadre d'une mission civilisatrice vis-à-vis du peuple québécois. Or, une fois mise en application le rapport Parent, l'expérience encourue de l'école de masse qui en découlait est à la fois dépersonnalisante, chaotique et hautement technocratique. Dans ces circonstances précises, la contre-culture occupera dans l'espace public la place qui devait être celle du personnalisme chrétien, ce qui constitue le point de départ du détournement de la vision initiale de la Révolution tranquille.

En effet, la synthèse initiale de la Révolution tranquille accordait une place non-négligeable au renouveau de la foi catholique via les idéaux du personnalisme chrétien. Sa place au sein de cette synthèse était d'offrir une sorte de garantie éthique ou morale vis-à-vis du potentiel d'anomie du processus de modernisation, à travers un renouveau de la foi catholique qui devait être plus authentique et plus personnelle. Pourtant, la Révolution tranquille contiendra, dans les faits, une puissante colère antithéologique, alimentée à même la mythologie de la Grande noirceur, qui décrédibilisera presque pour de bon le catholicisme. La foi prévue en termes personnalistes s'est donc recomposée en colère sourde contre le catholicisme et contre l'idée même d'institution avec l'émergence fulgurante de la contre-culture, qui se massifiant deviendra une véritable révolution culturelle. Face à la technocratie, à la modernisation à l'américaine, au déclin des cultures premières et à la montée subséquente de l'anomie, on peut donc voir spontanément dans la contre-culture une forme de résistance (largement inefficace, certes) face à ces phénomènes.

De prime abord, la contre-culture apparaît comme critique de la technocratie agissant comme critique des institutions dominantes et des normes en découlant. La contre-culture se pose donc en antithèse de la technocratie, tout en parvenant finalement à se refonder à travers un certain marxisme culturel qualifié ici de postmarxisme. En ce sens, elle sera critique tout autant de la mentalité canadienne-

française que de la nouvelle technocratie désireuse de reconfigurer le social rationnellement et scientifiquement. Face à la technocratie, la jeunesse porteuse des idéaux de la contre-culture formule un nouvel individualisme démocratique, valorisant un mode de vie plus authentique, un développement personnel plus harmonieux. Elle favorise donc l'autogestion collective au lieu de la gestion expertocratique. À la rationalité scientifique, elle préférera la convivialité et la proximité, souhaitant faire advenir une société déhiérarchisée dans laquelle les individus seraient strictement des égaux, des personnes avec un besoin d'authenticité et d'expression propre.

La contre-culture ou nouvelle culture facilitera grandement la démarche d'affirmation des groupes à caractère identitaire (pensons aux noirs, aux femmes ou aux homosexuels, par exemple). En effet, au moment initiateur de la contre-culture, tous ces groupes communiaient d'abord dans la recherche de l'égalité théorique ou juridique par rapport à la majorité issue de la culture dominante. Au fil des années 1960, cette revendication gagnera en ampleur tout en trouvant en grande partie gain de cause. Déjà, à la fin des années 1960, le mouvement contre-culturel comme mouvement unifié se fragmente jusqu'à engendrer sa propre implosion en différents groupes à caractère identitaire réclamant désormais l'atteinte de l'égalité de fait. Cette recherche de l'égalité de fait, traditionnellement l'apanage d'un certain marxisme, portera ce dernier à se refonder à travers la critique contre-culturelle sous l'égide du postmarxisme.

Le postmarxisme par rapport au marxisme orthodoxe passe d'une analyse strictement économique des rapports de dominations (bourgeoisie contre classe ouvrière) à une analyse plurielle des rapports de domination (la race, le genre, l'orientation sexuelle, etc.). C'est donc dire que le postmarxisme entraîne une complexification considérable des rapports de domination, là où ces rapports s'entrecroisent font en sorte qu'il est possible pour une seule personne d'être à la fois dans une position de dominant et de dominé. Dans un tel cadre, l'analyse plurielle des

rapports de domination se recentre sur l'individu, car l'aliénation encourue par la domination apparaît de plus en plus relative à la personne. Chez les tenants du postmarxisme, cela provoque la fin de la vision d'une grande révolution prolétarienne unifiée propre à un marxisme plus orthodoxe.

Sous le signe de la démocratie radicale envisagée comme fin de l'histoire, la stratégie révolutionnaire se mutera donc en une pluralité de petites révolutions qui, se conjuguant, amorceraient un lent processus de déconstruction des normes et des institutions dominantes produisant une société inégalitaire. Cette déconstruction s'intensifiant fera en sorte, à terme, qu'aucun mode de vie spécifique ou ensemble de valeurs ne seront hiérarchisés durablement, laissant théoriquement le champ libre à l'individu afin de s'autocréer. Dans de tels paramètres, l'individu serait amené à moduler son identité personnelle au gré de cette liberté anticipée comme étant maximale, tout en soutenant de fait l'action déconstructionniste globale la soutenant.

Si la contre-culture au moment de son émergence apparaissait spontanément davantage comme une critique de la technocratie, ensuite élargie et intellectualisée par le postmarxisme, il faut souligner qu'elle a aussi des origines sociales antérieures aux années 1960. En effet, dans la première partie du 20^e siècle, la famille commencera une lente mutation qui préparera le terrain à la révolution culturelle et son destin thérapeutique. Le courant de l'éducation nouvelle, valorisant la permissivité et l'authenticité individuelle, s'inscrit dans le sillage d'une libération affective en vue d'un développement authentique de l'enfant. Le côté vertueux de cette doctrine masque en fait graduellement l'incapacité parentale à transmettre des valeurs et incarner une forme de guide moral. La période d'après-guerre consacre en quelque sorte l'universalisation de ce phénomène où les parents, dégoûtés par les excès guerriers de l'Occident, trouveront une justification morale à leur incapacité latente à transmettre des valeurs : ne plus transmettre les valeurs occidentales qui ont mené à un conflit meurtrier.

Au Québec, comme nous l'avons mentionné, le manifeste du Refus Global de 1948 personnalise cette dynamique. Refus Global du recours à la transmission des valeurs occidentales et du Canada français, aboutissant par une dénonciation pure et simple de l'idée même de transmission. Si la famille devait continuer à fournir un cadre affectif et sécuritaire pour l'enfant, celui-ci devait désormais s'élever tout seul au nom d'un certain culte de l'authenticité et de l'éducation permissive. De la crise de la transmission découle une crise de la famille, ouvrant graduellement le chemin vers l'emprise prescriptive d'une nouvelle classe d'experts dès les années 1950, lesquels souhaitaient faire advenir une sorte de redéfinition démocratique au sein de la famille.

Cette redéfinition de la famille fait en sorte qu'elle passera d'un tout institutionnel, d'un collectif dont les membres interagissent de par une hiérarchie plus ou moins stricte, à un milieu de proximité où interagissent des égaux. Ainsi, dans un tel cadre, l'enfant est moins défini de par son caractère « d'adulte en formation » que par celui d'égal aux adultes. L'enfant est donc moins contraint à tempérer ses désirs et à se décentrer de lui-même pour procéder à la formation de son surmoi. La génération qui en découlera valorisera un nouvel type de personnalité ici qualifié de narcissique. Celui-ci amène avec lui de nouvelles pathologies mentales, moins reliées à la répression des désirs et des pulsions intérieures qui étaient le propre de sociétés plus autoritaires, qu'à une tenace incapacité à calibrer ces dernières pour vivre en société. En un mot, on passe d'un groupe de maladies mentales associé à la rigidité sociale à un autre groupe associé au déficit de structures sociales et de limites.

Cette mutation des structures de la personnalité au sein des sociétés occidentales prendra au Québec une dimension spécifique d'accélération de l'histoire en raison d'un sentiment de rattrapage par rapport à la Grande noirceur. Entre la Révolution tranquille et la révolution culturelle s'articulait donc une société se positionnant en antithèse de ce qu'elle fut par le passé, de canadienne-française à québécoise, de « noire » à « lumineuse ». Ce jeu d'opposition conditionnera une colère quasi-généralisée contre la Grande noirceur et son institution phare : l'Église.

Or, au moment de cette colère intimement liée à la Révolution tranquille, la Grande noirceur était pratiquement devenue un imaginaire où seul subsistait la peur panique de son retour. Faute d'ennemis contre-révolutionnaires identifiables, aucun frein ne fut posé vis-à-vis du mouvement révolutionnaire qui se rabattrait sur une sorte de chasse aux sorcières visant à empêcher son retour. Le mouvement révolutionnaire verra donc dans la matrice institutionnelle le seul endroit où la Grande noirceur pouvait resurgir. En effet, il n'y avait qu'au sein des institutions dominantes, lesquelles transmettaient encore des valeurs et des normes en étant en position d'autorité, que l'ennemi contre-révolutionnaire, le fantôme de la Grande noirceur, pouvait se matérialiser. Voilà comment la colère antithéologique, la colère contre l'Église et le régime duplessiste, se transmutera finalement en colère anti-institutionnelle et normative.

Lorsqu'on met en perspective la dualité mythologique opérante entre Grande noirceur et Révolution tranquille, on trouve alors les deux archétypes institutionnels qui leur sont reliés : l'Église de la Grande noirceur et l'École de la Révolution tranquille. Dans l'optique où la Révolution tranquille mutée en révolution culturelle est l'antithèse de la Grande noirceur, il y aura entre l'Église et l'École un schéma similaire, là où cette dernière devait être aussi libertaire que cette première avait été autoritaire. Dans cette optique précise, cette mythologie traduit un langage symbolique spécifique véhiculant l'idée d'un sujet auto-fondé et d'un sujet existant d'emblée en dehors des montages normatifs et culturels. L'école québécoise de la Révolution tranquille et culturelle perpétue donc cette idée de l'auto-fondation du sujet, consacrant chez ce dernier son entrée dans un monde d'illusions où celui-ci serait le principal intéressé. L'illusion première de cette liberté auto-fondée est de croire que le sujet s'institue de lui-même, sans référents transcendants, alors qu'il s'institue en fait à même une sorte de mystique individualiste prenant à revers la mythologie de la Grande noirceur. En d'autres termes, l'école colporte cette mystique

individualiste prenant à revers les transcendants de la Grande noirceur que sont la nation et le catholicisme.

Cette mystique individualiste venant fausser le rapport du sujet au réel, le philosophe québécois Jacques Lavigne la qualifiait en son temps de « faux-féminin », soit une autorité symbolique en apparence bienfaisante et émancipatrice, mais confortant en fait le sujet dans une illusion de toute-puissance. Sur le plan pratique, c'est dire que le sujet entretient une sorte d'imaginaire qui l'aliène dans son rapport au monde le rendant impuissant à y agir puisqu'étant totalement dépendant de l'illusion dans laquelle il s'inscrit. Or, l'école de la Révolution tranquille et culturelle colporte cette symbolique du faux-féminin jusqu'à élaborer un univers de communication complètement clos contaminant, dans une certaine mesure, la société québécoise. Le système symbolique du faux-féminin voit dans l'abolition de la limite une anticipation de soulagement de la souffrance intérieure, de la conflictualité intérieure de tout sujet. On tend donc ici à abolir le sens global de la temporalité sous le signe d'un présentisme donnant aux gens l'impression qu'ils sont les sujets de la fin de l'histoire.

On peut identifier, dans l'école québécoise des années 1970, quelques traces de ce symbolisme du faux-féminin. L'école comme institution paraît à l'époque en perte de vitesse. En fait, les consultations visant à l'élaboration de la prochaine réforme ne mènent à aucun consensus précis, outre le fait qu'il fallait que l'école parvienne à se centrer sur les besoins de l'enfant pour que celui-ci soit à même de se construire une personnalité authentique. Dès lors, au niveau symbolique, le schisme était consommé avec le rôle institutionnel de l'école. Là où l'école institutionnelle avait pour rôle de décentrer l'élève de lui-même pour l'introduire à la vie en société, l'école thérapeutique émergente aura désormais pour rôle de le recentrer sur lui-même et ses affects. L'école nouvelle consistait moins à introduire l'enfant à la vie d'adulte, à la vie en société, qu'à l'introduire authentique au sein de cette dernière. Ce faisant, l'individu parvenu au terme de sa scolarité arrive dans une société où il se sent

relativement démuni et fragile, là où l'école ne lui avait guère laissé entrevoir le potentiel aliénant de son dehors.

Au tournant des années 1980, les mutations antérieures de l'individualité depuis l'après-guerre engendreront un certain climat de désintégration sociale relié à l'amointrissement des structures normatives et institutionnelles. Dès lors, l'individu est placé dans un mouvement permanent de droit à lui-même qui se mute en injonction d'être soi. Bien sûr, ce devoir a un prix, puisque que de l'injonction d'être soi à la fatigue d'être soi, il n'y a qu'un pas. Or, la fragilité humaine qui s'exprime par la fatigue d'être soi place le sujet dans une perspective anémique accrue. La montée de l'anomie, dans un tel climat, paraît intimement liée à la montée de la dépression et du suicide anémique comme pathologies du changement. La Révolution tranquille, détournée par la révolution culturelle, ou d'un autre point de vue prolongé de par sa radicalisation, aura donc un prix : celui de l'insécurité psychique. Cet insécurité psychique, conjuguée à la perspective de l'insécurité économique avec la montée du néolibéralisme économique des années 1980, constitueront en quelque sorte l'impensé de l'idéologie thérapeutique.

L'insécurité économique et psychologique constitueront une sorte d'imaginaire collectif de la survie, non pas comme une sorte d'imaginaire apocalyptique, mais comme une barrière, une sorte d'incapacité d'accession au monde symbolique que constitue la société dans laquelle on vit. Cette incapacité spécifique nous amène donc à flirter individuellement avec un certain degré d'anomie, soit l'idée que la société et ses symboles, son identité culturelle, ses statuts sociaux et la manière dont elle se hiérarchise nous porte atteinte. Dans un tel contexte, la règle quasi-universelle selon laquelle le taux de suicide augmentait jusqu'à maintenant avec l'âge, tend à s'inverser avec la montée du suicide chez les jeunes, notamment chez les jeunes hommes. De cette montée du suicide chez les jeunes, deux trajectoires peuvent être distinguer : le suicide comme pathologie de l'identité masculine et celui relié à l'adolescence et son potentiel propre d'anomie.

L'époque en émergence consacre le triomphe d'un certain postmodernisme où les individus carburent au pragmatisme radical à la façon de Nietzsche : celui qui privilégie la croyance en ces illusions personnelles qui nous sont utiles pour vivre. Cela semble prédisposer l'État québécois à accueillir favorablement un certain socioconstructivisme cherchant moins la vérité que la viabilité et l'adaptabilité au changement comme réponse à l'anomie. Dans un tel cadre, l'école apparaît comme étant une institution de choix afin de réformer une société en proie à l'anomie. C'est d'abord sous l'égide d'un certain progressisme que le socioconstructivisme semble réconcilier le libéralisme culturel issu de la contre-culture et le (néo)libéralisme économique des années 1980. Ce consensus paraît apte à former à la fois des travailleurs, des individus autoconstruits et des consommateurs prêts à se mouvoir au gré des modes et de l'altération de leurs préférences personnelles.

C'est dans le sillage de la réforme qualifiée de *renouveau pédagogique* que cette tendance se déploiera pleinement au sein de l'éducation comme système, plus particulièrement sous la forme d'une pensée-système. L'école y est donc moins vue comme institution où l'on transmet des connaissances (impliquant la médiation du maître comme passeur culturel) que comme un système à part entière où l'on acquiert par soi des compétences. À la manière du faux-féminin de Jacques Lavigne, il a cette tendance au sein de l'école du *renouveau pédagogique* à perpétuer l'illusion libertaire de l'autocréation tout en masquant le fait qu'elle impose des résultats prédéterminés à l'apprenant. Dans un tel cas, ce dernier est moins sujet à la transmission de connaissances comme sanction hiérarchique et reconnue comme telle, que sujet à un certain contrôle social à l'apparence bienveillante et racoleuse qui n'en demeure pas moins une forme de manipulation radicalement déniée. C'est bien cela que l'idéologie thérapeutique : une forme subtile de contrôle social, en apparence libertaire et permettant l'autocréation, mais qui souhaite dans les faits réformer la société pour en faire à sa manière un système autorégulé et autogéré par-delà les finalités humaines qu'on voudrait bien lui insuffler.

ÉPILOGUE -

LA FATIGUE D'ÊTRE SOI À L'EMPIRE DE L'ÉTERNEL RETOUR

« Toute force qu'aucune force contraire ne contient tend nécessairement à se perdre à l'infini. »

Émile Durkheim

« Quand je fais une relecture de l'évolution de la conscience et des pratiques depuis une quarantaine d'années, je me rends compte du rétrécissement paradoxal de la dimension sociale dans la vie de beaucoup d'individus. Certes les associations ce sont multipliées. Mais c'est au quotidien que l'on constate que nos cités sont atomisées en une multitude de petites tribus. En vingt ans, le nombre de personnes seules a doublé. Et le fait de se centrer sur l'individu s'accompagne d'une sorte d'a-société de plus en plus indéfinissable. Aux yeux de plusieurs, toute idée de projet de société semble relever d'une illusion; même l'expérience de la Révolution tranquille qui a tenté de lui donner corps est disqualifiée. Mais ce qu'on voit le moins, peut-être, c'est l'appauvrissement du lien social à sa genèse première, celle de l'altérité. S'y rattache un drame spirituel rarement reconnu. On pourrait souhaiter ici un discernement plus lucide et courageux pour reconnaître et éliminer cette faille. »

Jacques Grand'Maison

Il me semble que tout chercheur, ou du moins tout praticien des sciences sociales qui se penche sur notre passé se sent sommé, à un moment ou à un autre, de justifier son travail en évoquant quelque problématique d'actualité. Or, notre recherche traitait d'un problème qui est à la fois partout et nulle part, et qui relève, comme nous l'avons dit, de l'inconscient collectif. Tous les jours, l'individu s'affairant à faire société le fait en cheminant avec son propre inconscient, développé à même un certain nombre d'expériences passées alimentant une mythologie personnelle en grande partie refoulée. Dans toutes les relations qui ne se veulent pas strictement instrumentales, cela veut dire concrètement que l'individu en question

interagit avec les autres en se protégeant, se galvanisant de victoires ou de défaites passées au gré de sa vision des choses. Ces expériences qui nous sont propres font de nous des êtres qui compenseront certains manques dans un domaine spécifique de la vie par un excès manifeste dans un autre domaine, parfois sans lien logique direct reliant consciemment ces deux domaines. Ainsi, comme l'aveugle développant une capacité auditive supérieure à ceux qui voient, une personne dont le physique ne correspond pas aux critères de beauté dominants aura tendance à développer plus largement un autre domaine de la vie où elle sera extrêmement habile par effet de compensation.

À la base, l'inconscient est un phénomène individuel, mais les institutions d'une société donnée transmettront bel et bien une certaine mythologie collective qui façonnera à divers degrés notre inconscient collectif. Il en va de même des idéologies, lesquelles recèlent une certaine mythologie à partir de laquelle elles s'alimentent. Cela veut dire, selon un certain point de vue, qu'être un humain, soit naître quelque part, passer par diverses institutions et référer dans nos interactions à une mythologie commune, c'est peut-être essentiellement vivre dans un monde de symboles, pour ne pas dire dans un symbolisme. Le destin de la Révolution tranquille à travers son détournement ou sa refondation contre-culturelle, c'était précisément celui d'instituer un homme nouveau qui n'aurait pas ou très peu d'inconscient collectif. Un homme nouveau qui n'aurait pas non plus besoin de se construire un surmoi et qui n'aurait pas à être frustré par la société dans le cadre d'un tel processus. D'un côté, cet homme nouveau, dans sa quête de libération, était donc sommé de s'affranchir de ce fascisme intérieur qu'était prétendument le surmoi comme intériorisation de règles ou de normes transmises par des formes d'autorité instituées. De l'autre, il y avait aussi le refus conscient de se voir alourdi par un inconscient collectif relatif à une mythologie de survivance, de peuple replié « né pour un petit pain ».

Que l'on parle de narcissisme ou de faux-féminin, c'était cette même illusion de toute puissance individuelle qui animait tout un chacun dans ce refus du surmoi et de

l'héritage d'un inconscient collectif. Tout s'est passé, en somme, comme si on pouvait se réinventer soi-même en désamorçant notre propre surmoi et en liquidant notre inconscient collectif. Cette double illusion colportée par la refondation contre-culturelle de la Révolution tranquille amènera avec elle deux éléments spécifiques : la montée des pathologies mentales relatives à la fatigue d'être soi et un rapport fuyant à la temporalité de par la prétention de se soustraire à l'inconscient collectif.

I- De l'idiot utile à la mauvaise conscience du dominé

À première vue, la révolution culturelle au Québec ne se distinguait guère de celle qui a eu cours dans les autres sociétés occidentales, amenant avec elle le mythe de l'autocréation et la disqualification du surmoi. En Occident, il semble que la révolution culturelle a été d'abord l'apanage d'une culture jeune, comprise comme une révolte à l'endroit des formes d'autorité, ou simplement contre la notion même d'autorité. Spécifiquement au Québec, elle a pris la forme d'une détestation profonde et probablement hautement caricaturale de ce qu'était le Canada français, justement parce qu'on ne désirait plus assumer son historique de peuple conquis ainsi que les pathologies collectives issues de son passé colonial. Concrètement, cela a avant tout pris la forme d'une colère antithéologique parce l'Église était justement l'institution par excellence ayant géré ce peuple conquis et rendu un peu plus supportables ses pathologies coloniales. Autrement dit, la contre-culture québécoise était moins une entreprise de mauvaise conscience occidentale qu'une mauvaise conscience à l'endroit de nous-mêmes. C'est donc dire qu'il s'agissait-là moins d'une mauvaise conscience de dominateur qu'une mauvaise conscience de dominé.

Tout s'est passé comme si cette mauvaise conscience relative à notre passé de dominé, du temps où on glorifiait les Canadiens français pour leur plasticité

psychologique²⁹³, aura entraîné finalement une détestation de nous-mêmes. Il semble, pour ainsi dire, que nous nous détestons pour avoir été en quelque sorte « l'idiot utile » dans notre propre entreprise d'assimilation par voie de messianisme offert par l'Église dans son projet compensatoire d'évangélisation catholique de l'Amérique du Nord. Un projet d'évangélisation compensatoire qui en viendra à justifier moralement la « grande hémorragie », soit l'éparpillement des Canadiens français aux États-Unis et au Canada anglais (plus d'un million entre 1850 et 1930). Bien sûr, cet éparpillement démographique était d'abord économique, mais cela n'a pas empêché l'Église de lui accoler l'étiquette de la mission évangélisatrice à l'endroit de l'Amérique du Nord matérialiste et anglo-saxonne. Mais n'est-ce pas là, très justement, cette tendance à transformer les défaites en victoires, à minimiser les pertes, à « pelleter par en avant » pour ainsi dire, qui constitue la pathologie par excellence du colonisé?

II- Fatigue d'être soi et modes de résistances individuels

La synthèse néonationaliste faite de pragmatisme et de personnalisme qui initiera dans un premier temps la Révolution tranquille sera une tentative de reconquête, de reconquête du destin de la nation, mais aussi une entreprise d'objectivation de nous-mêmes par une certaine réforme des mentalités. La révolution culturelle du Québec a voulu porter cette réforme des mentalités plus loin, moins dans une mutation de la conscience collective que dans sa répudiation devant permettre l'autocréation individuelle consacrant l'illusion de toute puissance dont nous avons traité dans le présent mémoire. Au tournant des années 1980, la fatigue d'être soi a donc des implications collectives et individuelles. La révolution nationale, désireuse

²⁹³ Brunet, Michel. 1951. « Le métahistorien Arnold J. Toynbee et la minorité canadienne-française ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*. Vol.5, no.3. En ligne : <http://nelson.cen.umontreal.ca/revue/haf/1951/v5/n3/801716ar.pdf> p.372

de refonder la conscience collective, atteint ses limites avec l'échec du référendum sur la souveraineté-association de 1980. Au même moment, la révolution culturelle s'épuise définitivement. L'ivresse collective de la transgression reliée à la critique déconstructrice des institutions s'éteint, et laisse l'individu seul face à l'injonction d'être soi, pris dans un mouvement permanent de retour à soi débouchant sur la fatigue d'être soi. Cette fatigue d'être soi amène son lot de pathologies mentales et sociales avec la montée fulgurante de la dépression et du suicide. Plusieurs recompositions du moi sont possibles en ces temps d'anomie et de fatigue d'être soi : du moi narcissique au moi assiégé ou minimal²⁹⁴.

Le moi narcissique, c'est celui qui se cantonnera dans l'amour immodéré de soi, prisonnier de l'emprise du faux-féminin. C'est donc un moi héliocentrique, un moi placé au centre de l'univers, convaincu qu'il peut se jouer des gens qui gravitent autour de lui et que rien n'est plus réel que lui-même via sa propre illusion de toute puissance. Le moi assiégé, c'est ce moi perpétuellement angoissé, percevant la société comme constituant un environnement hostile et prédateur où une grande catastrophe est perçue comme étant imminente, et ce, que cette catastrophe soit financière, sociale ou écologique. Cet environnement hostile, l'assiégé ne veut ni ne peut y prendre part activement : il se contentera de déterminer une zone de confort, si restreinte soit-elle, où il règne en roi et maître. L'assiégé prendra donc ses aises dans un moi minimal voire minimaliste, se contentant de peu et sachant par le fait même que cela lui vaut un certain confort psychique lui permettant d'éviter les aléas de la fatigue d'être soi.

Moi narcissique et moi assiégé, archétypes d'un moi offensif et d'un moi défensif, forment autant de mode de résistance, de modulation de la personnalité à des fins de résistance dans un monde hautement compétitif profitant à une minorité tout

²⁹⁴ Nous nous réapproprions ici librement les catégories évoquées tout au long de l'œuvre de Christopher, Lasch, notamment dans *La culture du narcissisme* (1979) et *Le moi assiégé* (1984).

en lésant la majorité. Grossièrement, le moi narcissique paraît spontanément le mode de résistance le mieux adapté aux besoins des filières d'élites, à qui une liberté vécue sous le signe du nomadisme social et économique peut profiter. Il s'agit-là d'une autre façon de dire que le moi narcissique oppose à la fatigue d'être soi une surenchère de soi. L'assiégé, figure davantage associée aux classes moyennes et populaires, tend à résister sur un mode défensif, c'est-à-dire qu'il fait face aux aléas de notre temps en privilégiant la sécurité, la recherche d'un statut ou d'un talent allant en ce sens. Il optera davantage pour la simplicité, ce qui ne veut pas dire pour autant que sa vie sera un long fleuve tranquille. Entre moi narcissique et moi assiégé, il n'y a parfois qu'un pas. C'est-à-dire qu'une alternance de ces deux modes de résistance est possible. Mais, dans les deux cas, l'un incarne les insuffisances de l'autre, où chacun paraît avoir les défauts des qualités de l'autre, et vice-versa. C'est dire, peut-être, que l'un et l'autre constituent aussi une sorte de réflexe relatif à la classe sociale. Quoi qu'il en soit, justement, moi assiégé et narcissique comme modes de résistance en temps d'anomie ont des défauts, ce qui ne garantit nullement le maintien du sujet hors du champ de la surpsychologisation, de la dépression et du suicide lorsque la fatigue d'être soi atteint son paroxysme.

III- La perte des transcendants communs

En 1973, Fernand Dumont soulignait que l'incroyance était devenue un fait sociologique²⁹⁵ : c'est-à-dire que les Québécois affichaient davantage leur incroyance que leur croyance, et que cette première faisait désormais figure de norme dans plusieurs milieux. Or, à peine plus d'une décennie avant ce diagnostic, avant la colère

²⁹⁵ Dumont, Fernand. 1973. *Office national pour le dialogue avec les non-croyants. L'incroyance au Québec*. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/office_national_dialogue_non_croyants/incroyance_qc/incroyance_qc.html (page consultée le 19 février 2015)

antithéologique radicale qui anima les Québécois, c'est exactement l'inverse qui prévalait. Une fois la colère antithéologique estompée, c'est la foi thérapeutique, cette religion « qui fait du bien », qui prendra le relais. En fait, cette religion a ceci d'antireligieux que ses croyants ne communient pas entre eux outre qu'en leur nom propre. Certes, la religion thérapeutique fait de nous des croyants, mais des croyants ne communiant pas véritablement à la transcendance. Être des croyants à la religion thérapeutique, c'est pour l'essentiel communier au pragmatisme radical à la manière de Nietzsche, soit à la recherche d'illusions qui nous sont utiles pour vivre et nous extraire de la souffrance, c'est donc une autre façon de dire « je ne crois qu'en moi et mon expérience sensible du monde ». Dès lors, comment ne pas penser que l'idéologique thérapeutique ne fait que renforcer la fatigue d'être soi?

C'est dire que la colère antithéologique n'a pas eu pour effet que de décatoliser les Québécois, elle aura aussi finalement jeté le discrédit sur la notion même de transcendance, plus particulièrement suspicieuse à l'endroit des transcendants communs. Autrement dit, cela peut vouloir dire que ce refus, que cette suspicion à l'endroit des transcendants communs limite le spectre de l'action collective et de l'action politique. Rétrospectivement, il ne s'est jamais non plus développé de religion politique – comprise comme sacralisation d'une identité politique - durable au Québec, outre que négativement dans le sillage ambigu de la Révolution tranquille comme mythe fondateur du Québec moderne. Cela n'est pas sans rappeler un certain apolitisme qui avait cours au Canada français²⁹⁶. En la matière, serions-nous encore véritablement trop Canadiens français, trop plastique d'un point de vue psychologique, pour être Québécois? Quoi qu'il en soit, l'impression est vive à l'endroit de laquelle l'essoufflement de la Révolution tranquille comme fondation, sacralisation d'une identité politique s'est estompée. N'est-ce pas

²⁹⁶ Bélanger, André-J. 1974. *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

justement ce type de fondation, de religion politique qui est nécessaire à la fondation d'une république?

IV- L'apolitisme, ou le refus de la conflictualité inhérente à l'existence

Il nous apparaît impératif de rappeler que cet apolitisme est encore largement présent dans le discours relatif au *pathos* québécois et qu'il annonce un autre élément important : un certain refus de la conflictualité caractéristique de l'*ethos* québécois. L'origine de ce refus de la conflictualité a deux sources : le legs de la fatigue d'être soi individuelle, pan-occidentale, et la fatigue d'être soi collective, proprement québécoise. Qu'elle soit individuelle ou collective, cette fatigue d'être soi provient souvent elle-même d'une conflictualité inhérente, non-résolue car non assumée, propre à toute entité collective ou individuelle. Alain Ehrenberg voit juste lorsqu'il affirme qu'un certain thérapeutisme considère la paix intérieure comme une entreprise de déconflictualisation du psychique²⁹⁷. Or, quand le conflit ne structure « plus l'unité de la personne et du social, ses messages ne fournissent guère les consignes adéquates pour guider l'action ». En effet, la psychanalyse fournit les éléments d'une approche conflictuelle de la pathologie mentale où la guérison survient lorsque la personne acquiert avec la capacité de vivre avec « l'ombre du désespoir », soit dans une situation où « nos démons ne peuvent être ni expulsés ni étouffés : ils nous sont précieux comme un attribut de l'existence humaine »²⁹⁸. C'est-à-dire que nous sommes ici dans le réaménagement du rapport à soi bien plus que dans la recherche du bien-être²⁹⁹.

Ainsi, la seule avenue de guérison lucide du sujet collectif ou individuel qui souffre réside dans l'intégration de sa maladie à son expérience, à sa trame

²⁹⁷ Ehrenberg (2000). p.245.

²⁹⁸ Haynal, André. *Dépression et créativité : le sens du désespoir*. Lyon : Cesura. p.119.

²⁹⁹ Ehrenberg (2000). p.255-256.

biographique propre ou, plus simplement, à sa mythologie personnelle. En dernière instance, le sujet qui apprend à vivre avec ses pathologies, avec ses démons, fera en sorte que ces derniers finiront par l'aider en se redéfinissant à la manière d'une sorte de conflictualité créatrice. Une conflictualité créatrice agissant à la manière d'une perpétuelle interrogation personnelle sur la nature du vrai et du beau, sur une philosophie de l'existence fondée sur la recherche personnelle de la sagesse, laquelle s'acquiert pourtant sans jamais être atteinte. Au contraire, le sujet incapable de ressentir cette inquiétude rendant possible la conflictualité au sein de lui-même se voit donc érigé au statut d'individu « fini » par excellence, prisonnier de sa mythologie personnelle, aliéné parce qu'ayant intériorisé ses propres déterminismes. Il est alors devenu un authentique sujet de la fin de l'Histoire, mais aussi et surtout, de la fin de la sienne.

V- Par-delà l'éternel retour. La pratique de soi comme religion politique.

On l'aura compris : l'épuisement intrinsèque de la société québécoise tient à la fois à la fatigue culturelle ou collective issue de la mauvaise conscience du dominé et à la fatigue d'être soi qui caractérise les mutations de l'individualité en Occident. Il y a fort à parier que ces mutations de l'individualité constituent le principal témoin du déclin culturel de la civilisation occidentale qui a cours présentement. Quoi qu'il en soit, puisque nous n'entendons pas épuiser la question du déclin culturel de l'Occident, il n'en demeure pas moins que ce dernier a des incidences directes sur la société québécoise. Je le dirai donc sans ambages et sans détours : que ce soit au chapitre de notre fatigue collective ou de la fatigue individuelle qui nous tenaille, celles-ci ne sauraient constituer les termes finaux d'une fin de l'Histoire personnelle ou collective. Bien sûr, le malheur du sujet collectif ou individuel institué, c'est de n'être capable d'intelligibiliser les déterminismes figurant au sein de sa mythologie relative qu'à un moment de sa vie où il n'est plus possible de leur échapper, ce qui nous laisse seul face à la conflictualité qui nous anime. Or, l'idéologie dominante

prévalant actuellement dans la société québécoise en est une d'exhortation à ne pas vivre notre conflictualité propre, à se livrer uniquement à la recherche du plaisir ou à la stricte gestion de nos avoirs, *dixit* les vraies affaires.

Autre moyen de dire : la vie est trop courte et l'énergie nous manquera nécessairement pour apprivoiser nos démons intérieurs. Mais la symbolique prévalant au sein d'une telle maxime en est une de démission collective et de démission de soi. Une telle démission ne saurait résumer l'essentiel des forces qui résident en nous. Évidemment, vivre la conflictualité inhérente à soi, c'est assumer, disait Jacques Lavigne, une inquiétude profonde sur la question de notre devenir. Mais n'est-ce justement cette inquiétude qui fonde notre humanité? Car l'inquiétude humaine témoigne pourtant de la santé et de la vitalité d'un organisme, là où la réflexion sur la finitude propre à l'existence doit nous rappeler l'existence de limites. Qu'il soit clair que cette réflexion sur la finitude et l'inquiétude humaine, la nôtre, constitue l'horizon indépassable de la liberté comprise à sa juste mesure. Inquiets et épris de finitude, nous serons libres. Libres, ça et là, au fil de notre existence, d'être un peu moins esclaves de nous-mêmes, de nos mythologies personnelles et collectives et pouvoir ainsi prétendre en ce monde, à quelques fragments d'éternité.

N'est-ce pas là les préceptes qui devraient guider, en matière collective et individuelle, la pratique de soi comme religion politique et comme spiritualité de la conflictualité³⁰⁰, dans la société québécoise? Dans le cas contraire, l'inaptitude à un tel recours ne reviendrait-il pas à nous vouer nous-mêmes à un long déclin, à un enfermement perpétuel dans l'illusion postmoderne de l'éternel retour du même? Car s'il y a bien une ultime leçon à tirer de l'expérience de la Révolution tranquille et culturelle, c'est qu'on ne peut faire société éternellement sans assumer la

³⁰⁰ Il va de soi que ce que nous qualifions ici de spiritualité de la conflictualité implique strictement la conflictualité symbolique, soit les dilemmes moraux qui traversent l'existence et l'assomption d'une part de violence symbolique lorsqu'on fonde une identité politique.

conflictualité symbolique qui lui inhérente, que ce soit au nom d'une prétendue modération ou au nom des vraies affaires. Pour le dire autrement, toute conflictualité non-résolue, contenant sa part de violence symbolique, est susceptible de se retourner contre nous en violence sociale réelle, celle de l'anomie et des pathologies psychiques qui lui sont reliées. En cela, n'est-ce pas davantage souhaitable d'assumer, de formaliser et, par le fait même, de baliser cette violence au sein du politique, plutôt que de prétendre à sa non-existence et qu'elle se retourne au final contre nous-mêmes?

BIBLIOGRAPHIE

Livres

- Baudelot, Christian et Roger Establet. 2006. *Suicide. L'envers de notre monde*. Paris : Seuil.
- Beauchemin, Jacques. 2006. *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Montréal : Athéna.
- Bélanger, André-J. 1974. *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Bergeron, Gérard. 1967. *Le Canada français après deux siècles de patience*. Paris : Seuil.
- Berthelot, René. 1911. *Le Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*. Paris : Alcan.
- Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron. 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris : Minuit.
- Cliche, Marie-Aimée. 2007. *Maltraiter ou punir?* Montréal : Boréal.
- Cometti, Jean-Pierre. 2011. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris : Folio essais.
- Corbo, Claude. 2002. *L'éducation pour tous. Une anthologie du Rapport Parent*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Corbo, Claude. 2013. *Enjeux de société. Essais, études et opinions sur l'éducation et les institutions politiques*. Québec : Del Busso.
- Coulon, Alain. 2012. *L'École de Chicago*. Paris : Presses universitaires de France.
- Dagenais, Daniel. 2000. *La fin de la famille moderne. Significations des transformations contemporaines de la famille*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Dewey, John. 2011. *Démocratie et Éducation* suivi de *Expérience et Éducation*. Paris : Armand Colin

- Dumont, Fernand. 1971. *La vigile du Québec*. Montréal : HMH.
- Durkheim, Émile. 1893. *De la division du travail social*. Paris : Presses universitaires de France.
- Durkheim, Émile. 1897. « Le suicide. Étude de sociologie ». *Les classiques des sciences sociales*.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide.html (page consultée le 27 janvier 2015).
- Durkheim, Émile. 1913-1914. « Pragmatisme et sociologie ». *Les classiques des sciences sociales*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.pra> (page consultée le 7 juillet 2014).
- Durkheim, Émile. 2014 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Les Presses universitaires de France.
- Ecclestone, Kathryn et Dennis Hayes. 2009. *The Dangerous Rise of therapeutic Education*. New York: Routledge.
- Ehrenberg, Alain. 2000. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob
- Guindon, Hubert. 1990. *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*. Montréal : Saint-Martin.
- Haynal, André. *Dépression et créativité : le sens du désespoir*. Lyon : Cesura.
- Hugues, Everett C. 1943. *Rencontre de deux mondes. La crise de l'industrialisation du Canada français*. Montréal : Boréal Express.
- James, William. 1916. *La volonté de croire*. Paris : Flammarion.
- James, William. 2010 (1907). *Le pragmatisme*. Paris : Flammarion.
- Kelly, Stéphane. 2011. *À l'ombre du mur. Trajectoires et destin de la génération X*. Montréal : Boréal.
- Lafontaine, Céline. 2004. *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*. Paris : Seuil.
- Lasch, Christopher. 2010 (1979). *La culture du narcissisme*. Paris: Flammarion.

- Lasch, Christopher. 2012 (1977). *Un refuge dans ce monde impitoyable. La famille assiégée*. Paris : François Bourrin.
- Lavigne, Jacques. 1953. *L'inquiétude humaine*. Paris : Aubier Montaigne.
- Lavigne, Jacques. 1971. *L'objectivité. Ses conditions instinctuelles et affectives*. Montréal : Léméac.
- Lipovetsky, Gilles. 1982. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Flammarion.
- Lyotard, Jean-Francois. 1979. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Éditions du Minuit.
- Marcuse, Herbert. 1968. *L'homme unidimensionnel*. Paris : Minuit.
- Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren. 2002. *Sortir de la « Grande noirceur. L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*. Montréal : Septentrion.
- Michéa, Jean-Claude. 2010. *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*. Paris : Flammarion.
- Miguelez, Roberto. 1993. « L'émergence de la sociologie ». *Les classiques de sciences sociales*. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/miguelez_roberto/emergence_de_la_sociologie/emergence_de_la_socio.pdf (page consultée le 12 septembre 2014).
- Monière, Denis. 2001. *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Mouffe, Chantal et Ernesto Laclau. 1985. *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*. 2009. Besançon : Les solitaires intempestifs.
- Nietzsche, Friedrich. 1993 (1882). *Le gai savoir*. Paris : Flammarion.
- Reck, Andrew. 1964. *Selected Writings : George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rioux, Marcel. 1969. « L'éducation artistique et la société postindustrielle » dans Hamel, Jacques, Julien Forgues Lecavalier et Marcel Fournier. 2011. *La culture comme refus de l'économisme. Écrits de Marcel Rioux*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

- Rocher, François. 2010. *Guy Rocher. Entretiens*. Montréal : Boréal
- Rocher, Guy. 1989. *Entre les rêves et l'histoire. Entretiens avec Georges Khal*. Montréal : Vlb. éditeur.
- Roszak, Theodore. 1979. *Vers une contre-culture*. Paris : Stock + plus.
- Warren, Jean-Philippe. 2003. *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*. Montréal : Boréal.
- Warren, Jean-Philippe. 2008. *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec*. Montréal : Boréal.

Articles, conférences et ouvrages collectifs

- Beauchemin, Jacques. 2006. « Un interprète de la société québécoise » dans Saint-Pierre, Céline et Jean-Philippe Warren (dir.), *Sociologie et société québécoise. Présences de Guy Rocher*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Boutin, Gérald. 2007. « De la réforme de l'éducation au « renouveau pédagogique » : un parcours chaotique et inquiétant ». *Argument*. En ligne : <http://www.revueargument.ca/article/2006-10-01/367-de-la-reforme-de-leducation-au-renouveau-pedagogique-un-parcours-chaotique-et-inquietant.html> (page consultée le 2 avril 2015)
- Brunet, Michel. 1951. « Le métahistorien Arnold J. Toynbee et la minorité canadienne-française ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*. Vol.5, no.3. En ligne : <http://nelson.cen.umontreal.ca/revue/haf/1951/v5/n3/801716ar.pdf>
- Chevrier, Marc (dir.). 2010. « De la désinstruction publique » *Par-delà l'école-Machine. Critiques humanistes et modernes de la réforme pédagogique au Québec*.
- Dagenais, Daniel. 2007. « Le suicide comme meurtre d'une identité ». *Recherches sociographiques*. Volume 48, n. 3.
- Donglois, Michel. 2003. « Taux de suicide élevé au Québec. Des données qui font mal ». *Les classiques de sciences sociales*. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/dongois_michel/taux_suicide_eleve_au_quebec/taux_de_suicide_texte.html

- Duchastel, Jules. 1979. « La contre-culture, une idéologie de l'apolitisme ». *Les classiques de sciences sociales*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.duj.con> (page consultée le 17 novembre 2014)
- Duclos, Alexandre. 2010. « Sociologie de l'inconscient collectif : comment rendre des comptes au sens commun ». *Revue du MAUSS permanente*. En ligne : <http://www.journaldumauss.net/?Sociologie-de-l-inconscient> (page consultée le 14 janvier 2015).
- Dumont, Fernand. 1973. *Office national pour le dialogue avec les non-croyants. L'incroyance au Québec*. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/office_national_dialogue_non_croyants/incroyance_qc/incroyance_qc.html (page consultée le 19 février 2015)
- Falardeau, Jean-Charles. 1952. « Les universités et la société », dans *Mission de l'Université : Carrefour '52*. Montréal : Centre catholique des intellectuels canadiens.
- Fortin, Pierre. 11 mai 2010. « La Révolution tranquille : où étions-nous, qu'avons-nous accompli, que nous reste-t-il à faire? ». Conférence présentée dans la série *La Révolution tranquille : 50 ans d'héritages* à la Grande bibliothèque. En ligne : <http://www.economistesquebecois.com/files/documents/at/35/txt-membres-du-cpp-pierre-fortin-11-mai-2010.pdf> (page consultée le 17 octobre 2014)
- Gagné, Gilles (dir.). 1999. « L'école au Québec : un système qui parasite les institutions ». *Main basse sur l'éducation*. Montréal : Nota bene.
- Gagné, Gilles et David Dupont. 2007. « Les changements de régime du suicide au Québec, 1921-2004 ». *Recherches sociographiques*. Volume 48, n. 3.
- Garcia, Renaud.. « Christopher Lasch. Le culte du narcissisme. » dans Biagini, Cédric, Carnino, Guillaume et Patrick Marcolini (dir.). 2014. *Radicalité. 20 penseurs vraiment critiques*. Montreuil : Éditions L'Échappée.
- Glaserfeld, Ernst Von. 1994. « Pourquoi le constructivisme doit-il être radical? ». *Revue des sciences de l'éducation*. Vol.20, no.1.
- Kelly, Stéphane. 2002. « Initiation à la société thérapeutique » dans Stéphane Kelly (dir.) *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

- Labelle, Gilles. « Une critique des fondements psychiques de la subjectivité contemporaine. Jacques Lavigne et « faux féminin » » dans Labelle, Gilles, Martin, Éric et Stéphane Vibert (dir.). 2014. *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*. Montréal : Nota Bene.
- Labelle, Gilles. 2011. « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du « problème théologico-politique » ». *Recherches sociographiques*, Volume 52, numéro 3, septembre-décembre 2011.
- Lenoir, Yves. 2002. « Les réformes actuelles de la formation à l'enseignement en France et aux États-Unis : éléments de mise en perspective socio-historique à partir du concept d'éducation ». *Revue suisse des sciences de l'éducation*. Vol.24, no.1.
- Lenoir, Yves. 2004. « Quelques visages du constructivisme en éducation. Perspectives épistémologiques ». *14^e congrès de l'Association mondiale des sciences de l'éducation*. En ligne : http://www.crie.ca/Communications/Documents_disponibles/AMSEConstructivistes.pdf (page consultée le 3 avril 2015)
- Lenoir, Yves. 2005. « Le rapport Parent, point de départ de l'ancrage de l'école québécoise dans la logique anglophone nord-américaine ». *Revue canadienne de l'éducation*. Vol.28, no.4.
- Lévesque, Georges-Henri. 1952. « Humanisme et sciences sociales » dans Gagné, Gilles et Jean-Philippe Warren. 2003. *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XX^e siècle*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Morin, Edgar. « La nouvelle culture : un effort de retotalisation des pouvoirs de l'homme ». dans Hamel, Jacques, Julien Forgues Lecavalier et Marcel Fournier. 2011. *La culture comme refus de l'économisme. Écrits de Marcel Rioux*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Peirce, Charles Sanders. 1879. « *La logique de la science* ». *Les classiques des sciences sociales*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.pec.log> (Page consultée le 22 juillet 2014)
- Prades, Pierre. « Christopher Lasch et la *common decency* » dans Labelle, Gilles, Martin, Éric et Stéphane Vibert (dir.). 2014. *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*. Montréal : Nota Bene.

- Rioux, Marcel. 1965. « Jeunesse et société contemporaine ». *Les classiques des sciences sociales*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rim.jeu> (page consultée le 1er avril 2015).
- Rioux, Marcel. 1968. *La société, la culture et l'éducation. Rapport Rioux*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.rim.soc> (page consultée le 22 octobre 2014)
- Robin, Charles. « La double pensée du libéralisme » dans Biagini, Cédric, Carnino, Guillaume et Patrick Marcolini (dir.). 2014. *Radicalité. 20 penseurs vraiment critiques*. Montreuil : Éditions L'Échappée.
- Rocher, Guy. 1973. « Éducation et révolution culturelle ». *Les classiques de sciences sociales*. En ligne : http://classiques.ugac.ca/contemporains/rocher_guy/education_rev_culturelle/education_revol_cultur.pdf (page consultée le 10 décembre 2014)

Documents officiels

- Institut national de santé publique du Québec. 2014. *Le taux de suicide au Québec : 1981 à 2011*. En ligne : http://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/1761_MortaliteSuicideQc_1981A2011_MAJ2014.pdf (page consultée le 27 janvier 2015)
- Lyotard, Jean-Francois. 1979. « Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées ». Québec: Conseil des Universités.
- Ministère de l'éducation du Québec. 1977. *L'enseignement primaire et secondaire au Québec (Livre vert)*. Québec : Éditeur officiel du Québec.
- Ministère de l'éducation du Québec. 1979. *L'école québécoise. Énoncé de politique et plan d'action (Livre orange)*. Québec : Éditeur officiel du Québec.
- Ministère de l'éducation du Québec. 2004. *Programme de formation de l'école québécoise. Enseignement secondaire, premier cycle*. Québec : Éditeur officiel du Québec.
- Québec. 1964. « Rapport de la Commission sur l'enseignement dans la province de Québec (tome 2) ». *Les classiques de sciences sociales*. En ligne : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.com.rap3> (page consultée le 20 octobre 2014)

Sources audios et vidéos

1962. « Maîtres chez nous » (discours du 14 novembre 1962). *Les archives de Radio-Canada*. En ligne : http://archives.radio-canada.ca/politique/partis_chefs_politiques/clips/14280/ (page consultée le 16 octobre 2014)

Mémoires et thèses universitaires

Devette, Pascale. 2012. *Jacques Lavigne : une philosophie de l'institution du sujet*. Ottawa : thèse de maîtrise à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa.